





Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer

XIV. Abtheilung. — 6. Auflage.

Die drei Briefe des Apostel Johannes.

Von der 5. Auflage an neu bearbeitet

von

Dr. Bernhard Weiss,
Wirkl. Oberkonsistorialrath u. o. Prof. an d. Universität Berlin.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1900.

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1. Auflage von J. E. Huther	. . .	1854.
2. " " " " "	. . .	1861.
3. " " " " "	. . .	1868.
4. " " " " "	. . .	1880.
5 " " Bernh. Weiss	. . .	1888.

Vorwort.

Bei der Neubearbeitung der zum ersten Male vor elf Jahren von mir selbstständig erklärten Johannesbriefe habe ich vor Allem gesucht, die Darstellung konziser und durchsichtiger zu gestalten, weshalb die Detaildiskussion mit abweichenden exegetischen Auffassungen noch vollständiger in die Anmerkungen verwiesen werden musste. Zur Vergleichung lagen mir vor die inzwischen schon in zweiter Aufl. erschienenen Kommentare von Luthardt und Holtzmann, von denen der erste sich im Ganzen mehr der gangbaren Auffassung des Briefes anschliesst, der zweite vielfach meine Erklärungen acceptirt. Ich habe mich überall mit ihnen, wo sie von meiner Ansicht abweichen, eingehend auseinandergesetzt, wenn dies auch durch die leidige Form der sogenannten Handkommentäre, die eine eingehendere Begründung nicht erlaubt, vielfach erschwert war. Zum 1. Johannesbrief lag noch die seltsame Schrift von Karl vor, die unter dem Schein einer umfassenderen Berücksichtigung der Lehr- und Ausdrucksweise des Briefes Alles durcheinander wirrt und vorgefasste Meinungen mit souveränster Misshandlung des Wortlauts durchsetzt, zum 3. die lehrreichen Ausführungen von Harnack, die in der Gesammtauffassung des Briefes, wie in der Einleitung eingehend berücksichtigt sind.

Meinem jungen Freunde, Dr. Jul. Kurth, sage ich auch hier für seine Hilfe bei der Korrektur meinen herzlichsten Dank.

Berlin, im Oct. 1899.

D. B. Weiss.

Der erste Brief des Johannes.

Einleitung.

§. 1. *Der Verfasser des Briefes.*

1. Fast überall, wo im zweiten Jahrhundert der Einfluss johanneischer Ausdrucks- und Lehrweise wirksam wird, zeigen sich Spuren von der Bekanntschaft mit dem ersten Johannesbrief, wie mit dem Evangelium. Von dem noch dem ersten Jahrh. angehörigen ersten Clemensbrief kann dabei natürlich keine Rede sein, aber schon Barnabas und Hermas zeigen Bekanntschaft mit ihm*). Dass Polyk. 7, 1 sich eine offenbare Entlehnung aus I Joh 4 2f. findet, kann als anerkannt gelten, da die Annahmen, dass Polykarp der Ursprüngliche sei (Volkmar), oder dass ein anonym kursirendes Wort von beiden aufgenommen (Baur), doch offenbar Ausflüchte sind; und bei Papias hat Eusebius nach hist. eccl. 3, 39 den ersten Johannesbrief benutzt gefunden. Bei Justin zeigt das *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καί ἐσμεν* (Dial. 123) Bekanntschaft mit I Joh 3 1; und dass Christus Mensch geworden *ἐπὶ καταλύσει τ. δαιμονίων* (Apol. II, 6), erinnert an I Joh. 3 8. Bei Athenagoras stammt die *κοινωνία τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν* (Leg. 12) aus I Joh 1 3, und die Parallelen in der epist. ad Diognetum (Kap. 6. 11) sind

*) Bei Barnabas führt das *ἦλθεν ἐν σαρκί* (5 10f.) auf I Joh 4 2, das häufige *υἱὸς τ. θεοῦ ἐφανερώθη* (12 10, vgl. bes. 14 5) auf I Joh 3 8; bei Hermas Mand. XII, 3, 5 (vgl. auch 4 2. 5) ist der Anklang an I Joh 5 3 ganz unverkennbar. Echt johanneisch wird Sim. IX, 18, 1 ff. der Zusammenhang der Gotteserkenntniss mit dem Thun der Gebote (I Joh 2 3f., vgl. auch *κόλασις* aus I Joh 4 18) entwickelt, und das *ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* (Sim. IX, 24, 4) erinnert ganz an I Joh 4 13. Während bei Ignatius keine bestimmtere Spur des Briefes hervortritt, erinnert selbst 2 Clem. 3, 1 (*ἀρνεῖσθαι δι' οὗ ἐγνώκαμεν αὐτόν*) an I Joh 2 13 und der *παράκλητος* 6 9 an I Joh 2 1.

augenfällig. Am Ende des 2. Jahrh. gehört unser bei Irenaeus, Tertullian und Clemens ausdrücklich als johanneisch citirter Brief zum N. T. (vgl. m. Einl. ins N. T., 3. Aufl. 1897. § 9, 5), er findet sich als solcher in der Peschittha, und der muratorische Kanon macht schon bei der Besprechung des johanneischen Evangeliums auf die Anklänge des Briefes an ihn aufmerksam (vgl. ebendas. § 10, 2. Anm. 1). So wird er denn mit Recht seit Origenes (bei Eus. 6, 25) und Eusebius (3, 25) zu den Homologumena gezählt, und noch Hieronymus sagt: ab universis ecclesiasticis eruditis viris probatur (de vir. ill. 9). Der Widerspruch der Aloger gegen die gesammte johanneische Literatur (vgl. ebendas. § 7, 5) hat für den Brief erst recht keine Bedeutung.

2. Obwohl der Verfasser sich weder nennt, noch in irgend einer bestimmten Autorität den Lesern gegenübertritt, so rechnet er sich doch zu den Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu (1 1f.) und zu den ersten Verkündigern der Heilsbotschaft (1 2f. 4 14). Ihm steht ein bestimmtes Bild des Wandels Jesu vor Augen, dessen Nachahmung er verlangt (2 6). Er bezieht sich auf Ereignisse bei der Taufe und dem Kreuzestode Jesu (5 6), er provozirt auf die Verkündigung (1 5) und das Gebot Christi (3 23), ohne dass die Kenntniss derselben sich durch die überlieferten Herrenworte vermittelt zeigt*). Zwar liegt eine direkte Hinweisung auf das vierte Evangelium weder in dem Eingange (1 1ff.) noch in dem *ἔγραψα* 2 13f. 21 (s. d. Ausl.), doch rührt der Brief augenscheinlich von demselben Verfasser her, wie jenes. Es ist zunächst dieselbe Begriffswelt, die uns in beiden Schriften begegnet. Den Mittelpunkt derselben bildet die Gotteserkenntniss, das *γινώσκειν τὸν θεόν* (*τ. ἀληθινόν*) oder *τ. πατέρα*, das als ein anschauendes (*ὁρᾶν τὸν θεόν*) zur mystischen Gottesgemeinschaft, zum *εἶναι* und *μένειν ἐν θεῷ* führt, vermittelt durch den Glauben an Christus (*πιστεύειν εἰς αὐτόν* oder *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) und das *εἶναι* (*μένειν*) *ἐν υἱῷ*, dem wieder das Sein und Bleiben Christi und Gottes in uns entspricht. Die Folge davon ist das *γεννᾶσθαι* (*εἶναι*) *ἐκ τοῦ θεοῦ* (opp. *εἶναι ἐκ τ. διαβόλου*). Jesus ist der Sohn Gottes (*ὁ μονογενής*), im Fleisch gekommen, der *λόγος*, der *Χριστός*, der *σωτὴρ τοῦ κόσμου*, der sündlose; der Geist ist das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*. Beiden Schriften eignen die grossen Gegensätze von *ζωή* (*αἰώνιος*, vgl. *ζωὴν ἔχειν*) und *θάνατος*, von *φῶς* und

---

*) In der Art, wie 3 15 ganz im Geiste Jesu der Hass dem Todschlage gleichgestellt wird, liegt eben nicht eine Bezugnahme auf Mt 5 21f., ebensowenig wie in 5 3 eine solche auf Mt 11 30, geschweige denn dass in 2 12 eine Anspielung auf die Lahmenheilung läge, oder in dem *ἐψηλάφησαν* 1 1 eine solche auf Lk 24 39.

σκοτία (*περιπατεῖν ἐν σκοτ.*), von *ἀλήθεια* (*ποιεῖν ἀληθ.*, *ἐκ. τ. ἀληθ. εἶναι*, *ἀληθ. ἔν τινι*; vgl. *ἀληθής*, *ἀληθινός*, *ἀληθῶς*) und *ψεῦδος* (*ψεύστης*), von Liebe und Hass, von *ἀδελφοί* (*τεκνία*, *παιδία*, *τέκνα τ. θεοῦ*, opp. *τ. διαβόλου*) und *κόσμος* (*ἐκ τ. κόσμ. εἶναι*, *νικᾶν τ. κόσμον*). Die *ἐντολὴ καινή* ist die Liebe (*ἀγαπᾶν ἀλλήλους*) nach dem Vorbilde Christi. Vergleiche ferner das *τηρεῖν* (*διδόναι*) *τὰς ἐντολὰς* (*τὸν λόγον*), *τὰ ἀρεστὰ ποιεῖν*, das *ἔχειν*, *ποιεῖν* und *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν*, das *πιστεύειν* in Verbindung mit *γινώσκειν*, *ὁμολογεῖν* und *ἀρνεῖσθαι*, *μαρτυρία* und *μαρτυρεῖν* (in Verbindung mit *ὁρᾶν*), *θεᾶσθαι* und *θεωρεῖν*, *ἔχειν* und *μένειν ἐν*, *μένειν εἰς τ. αἰῶνα*, *τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ*, *δύνασθαι* von sittlicher Möglichkeit, *χρείαν ἔχειν ἵνα*, *ἁγνίζειν ἑαυτόν*, *ἀνθρωποκτόνος*, *μείζων* u. A. Schon hier zeigt sich, dass auch die ganze Ausdrucksweise, wie die Art der Gedankenentwicklung in beiden Schriften dieselbe ist. Sie ist eine durchaus unperiodische, die schlichtesten Verbindungen vorziehende (*καί* — *δέ*), vielfach asyndetische; sie liebt den Parallelismus, den antithetischen (*οὐκ* — *ἀλλά*), wie den fortschreitenden, die Anknüpfung durch Wiederaufnahme des vorhergehenden Begriffs, die Häufung derselben Ausdrücke, die Demonstrativa mit folgendem *ὅτι* oder *ἵνα*, das elliptische *ἀλλ' ἵνα*, das *καθὼς* — *καί* und *οὐ καθώς* (vgl. noch *πᾶς ὁ* und *πᾶν τό*, *πρός θάνατον* u. Aehnl.). Dazu kommen endlich die durch den ganzen Brief hindurchgehenden Parallelen aus dem Evangelium. Vgl. 1 1f. mit Evang. 1 1; 1 4 mit 16 24; 1 10 mit 5 38; 2 8 mit 1 5; 2 11 mit 12 35. 40; 2 27 mit 14 26; 3 1 mit 17 25; 3 8 mit 8 44; 3 11. 16 mit 15 12f.; 3 12 mit 7 7; 3 13 mit 15 18f.; 3 14 mit 5 24; 3 22 mit 9 29; 4 6 mit 8 47; 4 9 mit 3 16f.; 4 12 mit 1 18. 6 46; 4 14 mit 3 17; 4 16 mit 6 69; 5 1 mit 1 12f.; 5 3 mit 14 15. 21; 5 6 mit 19 34f. 15 26; 5 9 mit 8 17f. 5 32. 34. 36; 5 10 mit 3 33; 5 12 mit 3 15. 36; 5 13 mit 20 31; 5 16 mit 17 9; 5 18 mit 14 30; 5 20 mit 17 3.

3. Hiernach war es natürlich, dass die das Evangelium dem Apostel Johannes absprechende Kritik seit Bretschneider (Probabilia 1820) und D. Paulus auch den Brief für unapostolisch erklärte*). Wenn aber diese beiden noch an den Presbyter Johannes als Verfasser dachten, so hat die Tübinger Schule den Brief mit dem Evangelium tief ins zweite Jahrhundert hinabgerückt (vgl. dagegen Grimm, ThJ 1847, 4). Im Zusammenhange damit ist die Frage kontrovers geworden, ob beide

*) Ganz bedeutungslos war es, dass Joh. Scaliger die Johannesbriefe allein dem Apostel absprach, S. G. Lange unseren Brief des Apostels nicht würdig hielt, Cludius ihn für das Machwerk eines Judaisten erklärte, das von einem Gnostiker bearbeitet sei. Ebenso vereinzelt blieb es, dass Weisse (Evang. Gesch. 1838, Evangelienfrage 1856) gerade den Brief allein für direkt apostolisch erklärte, wenn er auch in Tobler u. Freytag Nachfolger fand.

Schriften von demselben Verfasser herrühren oder von verschiedenen. Letztere, von Horst (Museum f. Religionswissenschaft von Henke 1803) angeregte, Annahme trat zuerst in der sich widersprechenden und dadurch von selbst aufhebenden Form auf, dass Baur (ThJ 1848, 3. 1857, 3) den Brief wegen seiner Gedankenarmuth, seines tautologischen, logischer Energie entbehrenden Charakters für eine schwache Nachbildung des Evang., Hilgenfeld dagegen (das Evang. u. die Briefe Joh. Halle 1849. ThJ 1855, 4. ZwTh 1859, 4. 1870, 3) nach dem Vorgange von Zeller (ThJ 1845, 4. 1847, 1, vgl. auch Pfleiderer, ZwTh 1869, 4) den Brief wegen seines originellen Reichthums, seines lebendigen, anziehenden Charakters für den älteren erklärte. Baur fand in dem Briefe nach dem Vorgange von Planck (ThJ 1847) Spuren des Montanismus (in der Sündlosigkeit der Christengemeinschaft, der Lehre vom χρῖσμα, der Unterscheidung von Erlass- und Todsünden), während Hilgenfeld nicht nur die Vorstellung des χρῖσμα auf Gnostizismus deutete, sondern auch sonst gnostische Einflüsse in dem Briefe finden wollte (die Idee des σπέρμα und die Vorstellung zweier metaphysisch verschiedener Menschenklassen, die Idee, dass man Gott nicht fürchten, sondern lieben solle etc.). Da nun auch Hilgenfeld nicht mehr auf der Verschiedenheit der Verf. besteht (vgl. Einl. ins N. T. 1875), so kommt diese Hypothese nur noch in der Baur'schen Fassung in Betracht (vgl. Weizsäcker, das apost. Zeitalter Freiburg 1886, Pfleiderer Urchristenthum Berlin 1887). In dieser ist sie neuerdings von Holtzmann wieder aufgenommen und theilweise mit Ablehnung der früher dafür angeführten Gründe und im engsten Anschluss an den Niederländer Hoekstra in detaillirtester Weise ausgeführt (JprTh 1881, 4. 1882, 1—3, vgl. s. Einl. ins N. T.). Nach ihm stellt der Brief eine Rückbildung dar, in welcher die Logosidee eliminirt und die Anschauungsweise des Briefes in der Richtung eines im 2. Jahrh. weit verbreiteten Monarchianismus abgewandelt ist. Der Brief sei die populärere Schrift, welche überhaupt dem Durchschnittsglauben der Zeit näher stehe, und zeige durchweg eine absichtsvolle Anlehnung an das Evangelium und eine schriftstellerische Benutzung desselben.

4. Wenn man die Christusreden des Evangeliums für reine Expositionen der Theologie des Evangelisten hält, so kann es freilich auffallen, dass eine Reihe von Begriffen, die entweder häufig oder an hervorragender Stelle im Evang. vorkommen, im Briefe nicht wiederkehren. Wenn jene aber wirkliche Erinnerungen des Evangelisten enthalten, so versteht es sich doch von selbst, dass darin Ausführungen vorkommen, die durch bestimmte Situationen bedingt sind und weder beim Evangelisten wiederkehren, noch seine Lehrweise eingreifender bestimmt haben,

oder Begriffe und Ausdrücke, die er sich nicht angeeignet und für seinen Vorstellungskreis verwerthet hat. Wenn doch die Selbstbezeichnung Christi als *υἱὸς τοῦ ἀνϑρ.* überhaupt in die apostolische Lehrsprache nicht übergegangen ist, auch nicht in die unseres Evangelisten, so darf man sich auch nicht wundern, dass der Begriff der *βασιλεία τ. ϑεοῦ* aus denselben Gründen, aus denen er schon in den Christusreden des Evang. nur einmal vorkommt, im Briefe fehlt, wie so manche Ausdrücke des Evangeliums, die noch ganz an die synoptische Redeweise Jesu anknüpfen (vgl. das *ὁ πέμψας με, υἱοὶ τ. φωτός, καρπὸν φέρειν, φιλεῖν* und *μισεῖν τ. ψυχήν, φαῦλα πράσσειν* und *ποιεῖν τ. ἀγαϑόν, ἀναστῆναι* und *ἐγείρειν, διακονεῖν* und *διάκονος, ἀπολλύναι* und *σώζειν, οὐρανός, γενέσϑαι* und *ϑεωρεῖν ϑάνατον*). Wenn Ausdrücke, wie das *ἀπειϑεῖν τ. υἱῷ* und *ὀργὴ τοῦ ϑεοῦ* aus der Täuferrede, das *γεννᾶσϑαι ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος* (*ἄνωϑεν*), *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια* aus der Nikodemusrede, das *πνεῦμα ὁ ϑεός* und das *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληϑείᾳ* aus der Samariterrede, das *ἐραυνᾶν τὰς γραφάς, ἐλευϑεροῦν* (*ἐλευϑ. γεν.*), *ὁ λόγος οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν, ἀποϑνήσκειν ἐν τ. ἁμαρτίᾳ* aus den Streitreden, oder das *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι μου, ἑτοιμάζειν τόπον, μονὴν ποιεῖν, εἰρήνην ἔχειν* aus den Abschiedsreden nicht wiederkehren, so ist das doch nur ein Beweis, dass diese Reden nicht von dem Briefschreiber erdichtet sind*). Umgekehrt ist es doch nur ein Beweis, dass trotz der umfassenden Einwirkung, welche die Anschauungsweise und Lehrsprache des Evangelisten auf die Wiedergabe der Christusreden ausgeübt hat, doch manche ihm spezifisch eigene Lehrbildungen mit Bewusstsein nicht in dieselben eingetragen sind, wenn der Brief zahlreiche Vorstellungen und Ausdrücke enthält, die sich nicht im Evangelium finden (vgl. Roos, StW II, 1881). Wenn die Logoslehre im engeren Sinne (Vermittlung der Schöpfung u. Offenbarung durch den Logos) und die Vorstellung von der Geburt aus Gott, die im Prolog so bedeutsam hervortreten, nirgends in den Christusreden wiederkehren, so ist

---

*) Garnichts beweisen natürlich solche von Holtzmann als im Briefe fehlend notirten Ausdrücke, die auch im Evang. nur ganz vereinzelt vorkommen, wie *ἐμφανίζειν, φανεροῦν τ. ὄνομα, τιμᾶν τ. πατέρα* (*ὁ πατὴρ τιμήσει*), zumal wenn sie sich so eng an ähnliche Ausdrücke des Briefes anschliessen, wie *ἀγαπᾶν* (*ἔρχεσϑαι πρός*) *τὸ φῶς, μαρτυρεῖν τῇ ἀληϑ., ῥήματα ζωῆς αἰων.* (*τ. ϑεοῦ*), *εἶναι ἐκ τῶν ἄνω* (*κάτω*), *μένειν ἐν τῷ λόγῳ, ἀνάστασις ζωῆς* (*κρίσεως*), *κρίνειν* und *κρῖμα* (vgl. im Briefe *κρίσις*), *σωτηρία* (vgl. im Briefe *σωτήρ*). Das im Evang. nicht seltene *ἐργάζεσϑαι* kommt wenigstens II Joh 8. III Joh 5 vor, *χάρις* und *πλήρωμα* auch im Prolog nur einmal, *ὁ κύριος* von Jesu nur in der Erzählung. Auffallen könnte nur das Fehlen des *δόξα* (*δοξάζειν*) und *ὑψοῦσϑαι*, das aber im Evang. nur mit Bezug auf Entwicklungsmomente der Geschichte Jesu vorkommt, die im Briefe nicht berührt werden.

es doch nichts Anderes, wenn letzteres auch mit der entwickelteren Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Christi, vom *σπέρμα* und *χρῖσμα*, von der *ἐσχάτη ὥρα* und dem Antichrist (*πνεῦμα τ. πλάνης*, *ψευδοπροφῆται*), oder mit technischen Ausdrücken der apostolischen Lehrsprache, wie *παρουσία*, *παῤῥησία*, *ἀνομία*, *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, *ἀφιέναι τ. ἁμαρτ. διὰ τ. ὄνομ.*, *ἐλπίς*, *ἁγνός* und *ἁγνίζειν* u. dergl. der Fall ist*). Ebenso liegt es in der Natur der Sache, dass es sich im Evangelium beständig um das Verhältniss der Jünger zu Christo und Christi zu ihnen handelt. Sein Wort müssen sie hören, ihm dienen und nachfolgen; im Glauben an ihn haben sie das Leben, in ihm sollen sie sein und bleiben, damit er in ihnen bleibe; in der Liebe zu ihm halten sie seine Gebote und sichern sich die Liebe Christi, durch welche sie dann der Gottesliebe selbst theilhaftig werden. Christus ist ihnen der Weg zum Vater, das Licht der vollen Gottesoffenbarung, der Vermittler der Wahrheit, weil sie in ihm den Vater schauen, und damit des ewigen Lebens. Aber auch im Evang. ist es doch überall der Vater, dessen Wort und Gebot ihnen Christus verkündigt, den sie in Christo erkennen, zu dem sie durch ihn kommen, den sie in seinem Namen bitten, ja dessen Liebe sie schliesslich ohne die Vermittlung Christi gewiss sein sollen (16 26ff.). Dagegen handelt es sich im Briefe von vorn herein um die durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft mit dem Vater (1 3. 6), um das Wandeln im Licht der Gottesoffenbarung, die Jesus als in ihm aufgegangen verkündigt hat, um die Erkenntniss Gottes und das Halten seiner Gebote, um die Liebe zu ihm, aus der dasselbe stammt, und um das Sein und Bleiben in ihm, das Sein und Bleiben Gottes in uns, wie es nach dem Evang. vorbildlich in Christo verwirklicht ist, um das Geborensein aus Gott, wodurch das Liebeswesen Gottes in uns übergeht, um die Liebe Gottes und das Leben, das wir in ihm haben, aber doch auch hier durch Vermittlung des Sohnes (5 11. 20), nur dass diese in dem Schreiben an mündige Christen überall die selbstverständliche

---

*) Auch unter den Begriffen und Ausdrücken, welche nach Holtzm. das Sondereigenthum des Briefes ausmachen, findet sich Vieles, was der Ausdrucksweise des Evangeliums wenigstens durchaus analog ist, wie *ἔχειν τ. μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ*, *πιστεύειν τ. ὀνόματι*, *πλανᾶν* und *τηρεῖν* (*φυλάσσειν*) *ἑαυτόν*, *ὁμολογεῖν τ. ἁμαρτίαν*, *ἀγαπᾶν τ. κόσμον*, *ἀγάπη τετελειωμένη*, *ποιεῖν δικαιοσύνην*. Das Meiste ist völlig bedeutungslos, wie wenn es einmal *ἀγαπ. τ. ἀδελφ.* heisst, während sonst stets wie im Evang. *ἀγαπ. ἀλλήλους*. Je zweimal kommen im Briefe nur vor die Ausdrücke *βίος*, *παράγειν*, *καταγινώσκειν*, *ἀρνεῖσθαι* und *ὁμολογ. τὸν υἱόν*, *ἔχειν τὸν υἱόν* (*τ. πατέρα*); dass die Anrede *ἀγαπητοί* dem Briefe eignet, kann doch nicht auffallen. Der Ausdruck *κοινωνία* ist aber nur die substantivische Bezeichnung des *ἐν εἶναι* im Evangelium.

Voraussetzung bildet. Der vorbildliche Charakter Jesu tritt doch im Evang. genau so stark hervor, wie im Brief; und wenn selbstverständlich im Evang. direkt oder nach dem Zusammenhang häufiger Jesus Gott als seinen Vater bezeichnet, so heisst er doch im Briefe fast noch häufiger der Vater schlechthin; wenn dort Christus die Wahrheit ist und hier der Geist (5_{6}), so giebt doch dazu Evang. 16_{13}ff. den vollsten Kommentar; und wenn im Evang. das Glauben dem Erkennen vorangeht (6_{69}), im Briefe das Erkennen dem Glauben (4_{16}), so findet letzteres doch auch Evang. 17_{8} statt. Dass im Briefe der Sohn und der Vater stärker in einander geschaut werden, als im Evang. ($10_{30.38}$. 14_{9}), ist offenbar unrichtig; und wenn sich Holtzm. dafür auf die schwankende Beziehung von *αὐτός* (*οὗτος*) im Briefe beruft, so dürfte dieselbe nur auf mangelhafter Exegese beruhen. Dass in dem durchaus paränetischen Briefe die sittlichen Motive stärker hervortreten, als im Evang. nach seinem 20_{31} angegebenen Zwecke, versteht sich doch von selbst*). Freilich hat nun Holtzm. selbst im rein sprachlichen Ausdruck des Briefes eine andere Hand erkennen wollen, als die des Evangelisten, so darin, dass das Evang. in einigen Wendungen *παρά* statt *ἀπό* hat, während jenes (wenigstens nach Sin. Vat.) im ersten Briefe fehlt, obwohl der Gebrauch des *ἀπό* sich überall im Briefe rechtfertigt (s. d. Ausl.); oder darin, dass der Brief einige Worte und Phrasen zeigt, die im Evangelium fehlen und dass umgekehrt ihm einige Worte fehlen, die im 4. Evang. (aber auch »im ganzen N. T.«) äusserst häufig sind. Aber dass eine Schrift, die sich wesentlich in Meditationen und praktischen Ermahnungen bewegt, oft auch einen anderen Ton des Ausdrucks zeigt, als das Evangelium mit seinen Erzählungen, Streit- und Trostreden, versteht sich doch von selbst.

5. Hiernach können die wirklich vorhandenen Verschiedenheiten beider Schriften in Lehr- und Ausdrucksweise höchstens auf einen gewissen Zeitunterschied in ihrer Abfassung führen, keinesfalls aber auf eine Verschiedenheit des Verfassers (vgl. Jülicher, Einl. 1894 S. 156f. Zahn, Einl. 1899. Bd. II, S. 572). Nun

*) Wenn besonders betont wird, dass im Briefe die Zuversicht zu Gott nicht mehr durch Christum vermittelt sei, so muss Holtzm. selbst annehmen, dass der Briefschreiber 2_{1} mit den Tendenzen seiner Christologie in Konflikt geräth; und wenn der Heilsvollendung das unmittelbare Schauen Gottes vorbehalten wird (I Joh. 3_{2}), so bildet das eben den Gegensatz zu dem im Evang. so stark betonten Schauen Gottes in Christo, während Evang. 14_{3}. 17_{24} davon garnicht die Rede ist. Ueberhaupt werden häufig scheinbare Widersprüche nur dadurch erzeugt, dass Stellen, die garnichts mit einander zu thun haben, einander gegenüber gestellt werden, wie I Joh. 3_{3} mit Evang. 5_{45}; 3_{1} mit Evang. 17_{26}; $4_{8.16}$ mit Evang. 4_{24}.

ist aber auch bei denen, die beide demselben Verf. zuschreiben, von Alters her streitig gewesen, welche derselben zuerst geschrieben sei. Nicht nur für die freilich, welche den Brief für ein Begleit- oder Widmungsschreiben des Evang. hielten (vgl. Hug, Fromman in StKr 1840, 4, Thiersch, Hausrath, Ebrard, Haupt, vgl. W. Brückner, die chronologische Reihenfolge etc. Haarlem 1890, S. 303 und Pfleiderer, der ihn dem Verf. von Joh 21 zuschreibt), sondern auch für die, welche ihn für den zweiten (praktischen oder polemischen) Theil des Briefes erklärten, wie Michaelis, Eichhorn, Berger, Storr (über den Zweck der evang. Gesch. u. Briefe Joh. Tüb. 1786. 1810), Bretschneider (vgl. Augusti, kathol. Briefe Lemgo 1801: Anakephalaeose des Evang.), war die Frage von vorn herein entschieden. Aber auch Kommentatoren, wie Lücke, de Wette, Wolf, Braune, Westcott (vgl. auch Luthardt) und Isagogiker, wie Reuss, Guericke, Mangold, Jülicher, der ihn für die Vertheidigung des Evangeliums hält (S. 157), haben an der Priorität des Evangeliums festgehalten, die allerdings schon der muratorische Kanon voraussetzt. Allein weder weist der Brief auf das Evangelium zurück (vgl. No. 2), noch bedarf er desselben als seines Kommentars; denn wenn dasselbe uns auch vielfach zum vollen Verständniss des Briefes unentbehrlich ist, so besassen die Leser ja einen solchen in der Lehrthätigkeit des Verfassers. Mit Recht erklärt Holtzm., dass wenn beide Schriften von demselben Verfasser herrühren, nur der Brief zuerst geschrieben sein kann (vgl. Bleek, B. Brückner, Huther), wie Zahn (Einl. S. 572), dass wenn das Evangelium zuerst geschrieben wäre, man doch eine direkte Zurückweisung auf dasselbe erwarten würde. Nur von einer spiritualistischen und antinomistischen Missdeutung des Evang. aus könnte man freilich behaupten, dass der Brief noch eine andere Stellung zum A. T. und zum Judenchristenthum habe. Während vielmehr das Evang. voller Hinweisungen auf die Erfüllung der Schrift A. T.'s ist, hat der ohne Frage für heidenchristliche Leser geschriebene Brief kein alttestamentliches Schriftcitat, und die Beziehungen auf alttestamentliche Stellen, welche man in ihm gefunden haben will (5_{21} vgl. Ex 20_{3}f.; 4_{4} vgl. II Reg 6_{16}; 1_{8}f. vgl. Prv 20_{9}. 28_{13}; 4_{1} vgl. Jer 14_{14}; 1_{9} vgl. Ex 34_{6}f.), sind doch, abgesehen von der Anspielung auf die Geschichte Kains (3_{12}), äusserst unsicher. Nur wenn man Evang. 14_{3} missdeutete und Evang. 5_{28}f. 6_{39}f. 12_{48} übersah, konnte man behaupten, dass die im Briefe noch vorliegenden gangbaren eschatologischen Erwartungen im Evang. spiritualisirt seien. Richtig aber ist, dass der Brief noch mehr Zusammenhang mit der urapostolischen Lehrsprache und Lehrweise zeigt, wie er sich denn unter den neutestamentlichen Schriften noch am meisten mit dem Jakobusbrief berührt (2_{15} vgl. Jak 4_{4}; 2_{25} vgl. Jak 1_{12};

3_{17} vgl. Jak 2_{15}f.), während dieser Zusammenhang sich im Evang. bereits mehr gelöst und die johanneische Eigenart noch stärker entwickelt zeigt. Unzweifelhaft zwar tritt 1_{1} bereits der Logosbegriff als ein den Lesern gangbarer und geläufiger auf; aber die Art, wie der Prolog des Evang. sich in das vorzeitliche Sein des persönlichen Logos und seine Vermittlung der Schöpfung und Offenbarung versenkt, wie er die Fleischwerdung des Logos bereits auf eine fest ausgeprägte Formel bringt und von da bis zum Ruhen des Eingeborenen am Busen des Vaters aufsteigt, zeigt doch gleichsam die reifste Frucht der Kontemplation des Verf., von der sich wohl mehr Spuren im Briefe zeigen würden, wenn derselbe nach dem Evangelium geschrieben wäre. Auch zeigt sich in den Abschiedsreden des Evangeliums die Vorstellung von dem *πνεῦμα ἅγιον* als dem *ἄλλος παράκλητος* (vgl. Evang. 14_{26} mit I Joh 2_{1}) zu so vollendeter Personifikation durchgeführt, dass der Briefschreiber danach schwerlich wieder auf die ohne Zweifel ältere Vorstellung vom *χρῖσμα* zurückgegangen wäre. Endlich wird auch im Briefe der Teufel noch nicht als *ἄρχων τ. κόσμου* bezeichnet, obwohl doch die Erörterung über die Pseudopropheten der Gegenwart dazu hinreichenden Anlass gegeben hätte (vgl. bes. 4_{4}f.).

6. Für diejenigen, welche die unter allen johanneischen Schriften am frühesten (bei Justin) bezeugte Apokalypse für apostolisch halten, scheint noch eine besondere Schwierigkeit zu entstehen, sofern seit Dionysius von Alexandrien es für ein Axiom der Kritik gilt, dass das Evang. und die Briefe wegen der völligen Verschiedenheit ihres Geistes, ihres Vorstellungskreises und ihrer Sprache nicht von dem Apokalyptiker herrühren können*). In der That lebt der Apokalyptiker noch ganz in der alttestamentlichen Vorstellungs- und Bilderwelt, er

*) Bei der formellen Vergleichung des Briefes mit der Apokalypse muss man freilich die totale Verschiedenheit beider Schriften nach Zweck und Inhalt in Betracht ziehen. Selbst die apokalyptischen Briefe bilden gar keine Analogie, da sie nach der dort angenommenen Situation von Christo selbst diktirt und nach einem stereotypen Schema gestaltet, also nicht freie Meditationen und Herzensergüsse des Verf. sind, wie der Brief. Der Apokalyptiker war immerhin durch die einmal gegebene Form der Vorbilder, an welche er sich anschliesst, gebunden, und die Schilderung der Zukunftsgesichte gab eben zu einer kunstvolleren Gestaltung Anlass, an dem es in einem seelsorgerischen Ermahnungsschreiben gänzlich fehlt. Wenn sich der Verf. hier nur als den Augenzeugen und Lehrer seiner Gemeinden charakterisirt, so musste er dort seine Person stärker hervortreten lassen, da sie allein die Wahrheit der Prophetie verbürgt. Eine Schrift aber, welche die von der Verfolgung der Weltmacht bedrohte Gemeinde trösten und stärken will, bietet von vorn herein wenig Vergleichungspunkte mit einem Briefe, der die Gemeinden nur zum Bleiben im rechten Glauben und zur Bewährung desselben ermuntern soll.

knüpft an jüdisch-apokalyptische Vorbilder an und zeigt noch vielfach den Grundtypus der urapostolischen Anschauungen. Aber gerade in letzterer Beziehung bildet bereits in gewissem Sinne der Brief ein Mittelglied zwischen der Apokalypse und dem Evangelium (vgl. Nr. 5). Thatsache ist doch, dass die hohen christologischen Prädikate der Apokalypse in der Lehre des Briefes von dem ewigen gottgleichen Sohne nur bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt sind, dass in beiden das Blut Christi reinigendes Sühnmittel ist, in beiden neben dem Glauben das *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* (*τὸν λόγον*) Heilsbedingung ist, dass die in der Apokalypse geforderte *ὑπομονή* nur die zeitgeschichtlich bedingte Form des in dem Briefe verlangten *μένειν* ist, wie das beiden gemeinsame Losungswort des *νικᾶν* sich ebenfalls nur nach der Situation in seiner Bedeutung verschieden modifizirt. In beiden wird gleich lebendig die Wiederkunft erwartet, welche die Vollendung der Gotteskindschaft und das Gottschauen im ewigen Leben bringt. Ein eigentlicher Gegensatz der Anschauungen zeigt sich doch nirgends. Dass Gott nach dem Briefe die Liebe ist, schliesst die Zornesoffenbarung desselben, wie sie die Apokalypse schildert, keineswegs aus; denn auch in ihm stehen die Gotteskinder und Teufelskinder, die Welt und die Gläubigen im schroffsten Gegensatz, auch der Brief erwartet einen Tag des Gerichts (4 17) und redet von der Todsünde, für die keine Fürbitte mehr hilft (5 16). Dass in der Apokalypse der letzte römische Imperator der Antichrist ist (wenn auch der Ausdruck nicht vorkommt), im Briefe das Pseudoprophetenthum, kann nur für den einen Gegensatz bilden, der darin feste Lehrbildungen sieht und nicht ein Deuten der Zeichen der Zeit, das sich nach der geänderten zeitgeschichtlichen Situation modifiziren musste. Die thatsächliche Verschiedenheit beider Schriften erklärt sich aber ausreichend, wenn der Zeitabstand derselben gross genug ist und die geeigneten Motive darbietet, um den Verf. von seiner judenchristlichen Vergangenheit loszulösen und in ihm seine eigenartige religiöse Mystik, von der sich doch schon in der Apokalypse die ersten Spuren zeigen (3 9.20), obwohl dieselbe so wenig Anlass bietet sie stärker hervortreten zu lassen, in einer Weise zu entwickeln, welche einer Anknüpfung an das religiöse Bewusstsein des A. T.'s kaum mehr bedarf. Nun fällt aber unzweifelhaft unmittelbar nach der Abfassung der Apokalypse das grosse Gottesgericht über Jerusalem, welches mit der Zerstörung des Tempels die Christengemeinde nothwendig von dem Boden des nationalen und kultischen Lebens, in dem sie gepflanzt und aufgewachsen war, loslöste. Schon vorher war der Verfasser nach dem Zeugniss der Apokalypse von Jerusalem nach Ephesus übergesiedelt, d. h. aus seiner palästinensischen Heimath auf griechischen Boden, aus

judenchristlicher in heidenchristliche Umgebung, aus den urapostolischen in paulinische Kreise; und wenn er sich dort bereits jahrzehntelang eingelebt hatte, so sind die Bedingungen für die thatsächlich vorliegende Umbildung seiner Geistesart ausreichend gegeben. Der ausschliessliche Verkehr mit Griechischredenden musste dem Apostel die Sprache seiner neuen Heimath geläufig machen und die Härten abschleifen, welche das Griechisch der Apokalypse noch zeigt. Dennoch zeigt doch auch die Diktion des Briefes noch überall die Spuren seiner semitischen Muttersprache in dem unperiodischen Stil, in der Wortstellung und monotonen Breite des Ausdrucks. An die Irregularitäten der Apokalypse erinnert die unnatürlich attrahirte Apposition I Joh 2_{25}, der Missbrauch der Constr. ad syn. 5_{16} (vgl. II Joh 1), wie II Joh 2. III Joh 10 die starke variatio structurae, das hebraistische *εἶναι εἰς* 5_{8}. Gemeinsam ist ihm mit der Apokalypse das *διδόναι ἐκ* (4_{13}, vgl. das *ἐκ* ohne vorhergehendes *τινές* II Joh 4), der Missbrauch des *ἵνα* (1_{9}. 3_{1}) und das elliptische *ἵνα* ($5_{3.20}$), sowie die Wiederaufnahme des Nom. abs. durch *αὐτός*. Selbst der Wortschatz, der doch, dem so völlig verschiedenen Inhalte beider Schriften entsprechend, ein sehr verschiedener sein muss, zeigt auffallende Uebereinstimmungen (*εἴδωλα, σκάνδαλον, ψευδοπροφήτης, ἰσχυρός, ψεύδεσθαι, ποιεῖν τ. δικαιοσύνην*). Dazu vgl. noch die allen drei johanneischen Schriften gemeinsamen Ausdrücke bei Weiss, Einl. § 42, 6. Anm. 4.

7. Nach der in ihrer Glaubwürdigkeit durch alle neueren tendenziösen Bestreitungsversuche unerschütterten Ueberlieferung (vgl. Irenaeus adv. haer. III, 3, 4 u. dazu Weiss, Einl. § 33, 2—4) hat der Apostel Johannes noch bis zu den Zeiten Trajans, also bis gegen Ende des Jahrhunderts, in Ephesus gelebt. Es macht also durchaus keine Schwierigkeit, den Brief mehr als 20 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems anzusetzen (vgl. Nr. 6). Nur muss man dies nicht aus den Spuren von Altersschwäche beweisen wollen, die S. G. Lange und Bertholdt im Briefe zu finden meinten. Wenn Ziegler, Fritzsche u. A. ihn vor dies Ereigniss setzen wollten, weil dasselbe sonst in dem Briefe erwähnt sein würde, so übersahen sie, dass dazu so lange nach demselben und in heidenchristlichen Kreisen, für welche dasselbe keineswegs so bedeutsam war, um so weniger Anlass war, als der Zweck des Briefes dazu auch nicht die geringste Veranlassung bot. Wenn nach dem Vorgange von Grotius noch Düsterdieck (die drei joh. Briefe Göttingen 1852. 54) in der Stelle 2_{18} eine Weissagung dieses nahe bevorstehenden Ereignisses fand, so ist heutzutage allgemein anerkannt, dass diese Stelle sich ausschliesslich auf die Parusie bezieht. Nach Zahn (Einl. S. 573) ist er nicht vor dem Jahre 80 geschrieben. Diejenigen,

welche den Brief dem Apostel Johannes absprechen, setzen ihn natürlich ins zweite Jahrhundert, doch will Jülicher (Einl. S. 155) nicht unter 130 herabgehen.

§ 2. Die Leser des Briefes.

1. Es ist seit Heidegger (enchiridion bibl. 1681) oft bezweifelt worden, dass unsere Schrift ein eigentlicher Brief sei und sein wolle (vgl. Bengel). Dahin gehören mehr oder weniger alle Diejenigen, welche den Brief in eine nähere Beziehung zum Evangelium setzen (vgl. § 1 Nr. 5) und noch neuerdings Reuss, der ihn lieber einen homiletischen Aufsatz nennen wollte (vgl. Holtzmann). Allein als eine Abhandlung kann man die Schrift gewiss nicht bezeichnen, da der Verf. weder theoretische noch praktische Fragen erörtert, um seine Ansichten in denselben darzulegen und Zweifeln oder Bestreitungen gegenüber zu vertheidigen, da er nirgends explizirt und argumentirt, sondern meist in der Form der alttestamentlichen Spruchweisheit seine Sätze gnomenartig aneinanderreiht. Der Brief bewegt sich durchweg in Meditationen über die grossen Grundwahrheiten, die seinen Lesern längst bekannt sind, die er nur bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet, um ihre Konsequenzen fürs Leben dazulegen. Eben darum sind diese Kontemplationen auch nicht Selbstzweck; denn sie spitzen sich überall zu direkter Paränese zu. Schon Lücke hat darauf hingewiesen, wie das beständige *γράφω ὑμῖν* des Briefes sich von dem *ταῦτα γέγραπται* des Evangeliums (20_{31}) ohne *ὑμῖν* bedeutsam unterscheide. Es ist aber auch kein ideales Publikum, an welches der Verf. sich richtet, sondern der bestimmte Kreis, in dem er seine ständige Wirksamkeit ausübt (1_{2}f.), weshalb er sich auch 2_{19} mit ihm zusammenschliesst. Der Verf. kennt diesen Kreis genau, er weiss, dass derselbe seit lange das Evangelium empfangen hat (2_{7}), er vergegenwärtigt sich selbst in ihm die verschiedenen Altersklassen (2_{12}f.), er weiss Lobendes von ihm zu sagen (2_{20}f. 4_{4}), er sieht ihn von Irrthümern bedroht (2_{26}. 3_{7}). Selbst die Behauptung, dass es an einem brieflichen Eingange fehle, trifft nicht zu. Schon Lücke hat nach dem Vorgange von Calov u. Este nachgewiesen, wie der Verf. in 1_{1-4} sich und seine Leser charakterisiert und, indem er den Zweck seines Schreibens angiebt, ihnen seinen Segenswunsch nur in anderer Form bietet, wie die anderen apostolischen Briefe. Auch die aus dem Rahmen des Uebrigen scharf heraustretende Schluss-

ermahnung (5 21) eignet sich mehr für einen Brief, als für eine Abhandlung. »Es ist jedenfalls ein leerer Wortstreit, wenn man eine solche Schrift nicht einen Brief im Sinne der neutestamentlichen Briefliteratur nennen will« (vgl. Weiss, Einl. § 42, 1).

2. Obwohl die Mehrzahl der Kommentatoren dabei stehen blieb, unser Schriftstück als einen Brief zu erklären, so hat man doch von früh an nach einer Disposition desselben gesucht, ohne zu bedenken, dass man wohl eine Abhandlung, eine Predigt disponirt, dass aber die Gedankenentwicklung eines Briefes wohl auf ein bestimmtes Ziel lossteuert, aber nicht in die Form einer prämeditirten Disposition gezwängt wird. Dennoch suchten schon Calvin und Hunnius eine Gedankenordnung nach einem dogmatischen Schema nachzuweisen, das Bengel und Sander (Komm. zu den Briefen Joh. Elberf. 1851) sogar als das trinitarische bestimmten. Ueber die späteren Versuche vgl. besonders Erdmann, primae Joannis epist. argum., nexus et consilium Berol. 1855; Luthardt, de prim. Jo. epist. compositione Lips. 1860. Lücke begnügte sich noch mit der Absonderung von 8—10 Gedankengruppen, Luthardt theilte den Brief nach Hofmann in fünf Theile (vgl. auch Ebrard und neuerdings Stockmeyer, die Struktur des ersten Johannesbriefes Basel 1873); eine sehr künstliche Disposition von D. Frank in Erlangen, die Braune mittheilt, bleibt bei 4 Theilen stehen. Am beliebtesten war die Dreitheilung (de Wette, Rickli, Erdmann, Ewald, Westcott, Luthardt), zu der auch Huther (4. Aufl.) zurückkehrte, obwohl er es aufgab, dieselbe mit den wunderlichen Ueberschriften »Gott ist Licht, Gott ist gerecht, Gott ist Liebe« zu versehen. Am künstlichsten ist dieselbe von Haupt durchgeführt, der immer wieder die einzelnen Abschnitte in drei Untertheile zerlegt, obwohl er behauptet, dass diese harmonische Gruppenbildung nicht prämeditirt, sondern ein unmittelbarer Ausfluss des Ordnungssinnes des Verf. sei, während Th. Häring (Gedankengang und Grundgedanke des 1. Johannesbriefs in der Weizsäcker'schen Jubiläumsschrift Freiburg 1892) ihn aus drei je zweitheiligen Abschnitten bestehen lässt. Bei zwei Theilen blieben Düsterdieck (Gott ist Licht, Gott ist gerecht), Hilgenfeld und Braune stehen. Trotz dieser bunten Verschiedenheit erkannten doch die Meisten, dass 1 1—4 den Eingang, 5 12 oder 13—21 den Schluss bilde; auch über die Hauptgruppen der Gedanken herrschte vielfach Uebereinstimmung, wenn man dieselben auch verschieden zusammenordnete. Dagegen nahmen seit Mtth. Flacius viele Ausleger an, dass der Brief aus einzelnen, nur lose mit einander zusammenhängenden Aphorismen bestehe, Neuere verzweifelten an jeder Disposition, so besonders Reuss, Rothe, Holtzmann, Jülicher. Aber wenn man damit

meinte, dass dem Briefe jede Gedankenordnung fehle, dass er eine formlose Masse bilde, in der dieselben Grundgedanken immer wiederkehrten, so war das ebenso einseitig wie jene künstlichen Dispositionsversuche, die Niemand befriedigten, ausser ihren jedesmaligen Entdecker. Man übersah, dass, auch wo dieselben Gedanken wiederkehren, sie doch in dem neuen Zusammenhang eine neue Beleuchtung empfangen und von neuen Gesichtspunkten aus erörtert werden. Die Gedankenentwicklung lässt sich eben nur verstehen aus dem Zweck des Briefes heraus.

3. Da der Verf. seine Gegenwart durch das Aufgetretensein einer antichristlichen Irrlehre charakterisirt ($2_{18.22}$), so lag es nahe, den Zweck seines Schreibens in der Bekämpfung dieser Irrlehre zu suchen. Diese Auffassung desselben hat am konsequentesten Holtzmann durchgeführt. Der ganze Brief soll durchweg für den altüberlieferten Christenglauben gegen die blendenden Neuerungen der Gnosis kämpfen (vgl. Jülicher, Einl. S. 154). Allein eine solche Bekämpfung irgend welcher bestimmter Irrlehren findet sich eben nirgends in dem Briefe, die Irrlehre wird lediglich als Leugnung der christlichen Grundwahrheit charakterisirt, höchstens weist 5_{21} auf die eigenen Wahngebilde hin, die sie an ihre Stelle setzt, und doch keineswegs ausschliesslich. Ebensowenig stellt der Verf. den richtigen Begriff der Gnosis auf, wie Holtzm. behauptet, und er kann es garnicht, weil seine Leser im Besitz derselben sind (2_{20} f.) und keiner Belehrung darüber bedürfen (2_{27}). Die Irrlehrer sind bereits aus der Gemeinde ausgeschieden (2_{19}), und zwar nicht freiwillig, sondern nach hartem Kampf, in welchem der Glaube gesiegt hat (4_{4}. 5_{4} f.), d. h. die Gemeinde hat sie durch ihr Festhalten an der Wahrheit zum Austritt genöthigt. Sie gehören jetzt nur noch zur Welt, die ja in schärfster Geschiedenheit der Gemeinde der Gläubigen gegenübersteht, und finden Anklang in ihr (4_{5}). Freilich bedroht ja die Welt, in deren Mitte die Gläubigen stehen, dieselben immer aufs Neue mit ihrer Verführung und so auch diese Irrlehrer (2_{26}); daher die Ermahnungen zum Bleiben bei der altüberlieferten Wahrheit ($2_{24.27}$), daher die Belehrung, wie man den Geist, der sie inspirirt, von dem Geiste Gottes unterscheiden kann ($4_{1.6}$). Dass aber irgendwo gegen „intellektualistische Aufgeblasenheit" polemisirt werde, ist offenbar unrichtig. Nicht um eine wahre Gnosis von einer falschen zu unterscheiden, wird immer wieder auf die nothwendigen Konsequenzen und Erkennungszeichen der Gotteserkenntniss hingewiesen, sondern um die praktische Paränese, auf welche der Brief abzweckt, auf die letzten Gründe des christlichen Heilslebens zurückzuführen.

4. Die nähere Bestimmung der in dem Briefe erwähnten Irrlehrer war meist eine sehr unklare*). Die Meisten bleiben dabei stehen, sie als Doketen zu bezeichnen (Lücke, de Wette, Ewald, Sander, Braune, Thiersch, Credner, Reuss, Mangold, Hausrath, Schenkel), obwohl wenigstens auf den strengen Doketismus, welcher Christo nur einen Scheinkörper zuschrieb, auch Stellen wie 1 1. 4 2 (vgl. II Joh 7) keineswegs hindeuten. Dagegen tritt in der Antithese 5 6 aufs Klarste hervor, dass die Irrlehrer die wahre Fleischwerdung des ewigen Gottessohnes und darum die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus leugneten, wie sie dem Verfasser der Name *Ἰησοῦς Χριστός* ausdrückt. Sie konnten noch allenfalls zugeben, dass er *ἐν τῷ ὕδατι* gekommen sei, aber nimmermehr *ἐν τῷ αἵματι*, weil jener himmlische Christus nicht den Tod eines Menschen am Kreuze sterben konnte. Das ist aber nichts Anderes als die Lehre Kerinths, nach welcher der himmlische Aeon Christus sich wohl bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber sich vor dem Tode wieder von ihm trennte (vgl. Irenaeus adv. haer. I, 26, 1. Ephiph. haer. 28, 1). Daher haben mit Recht nach Schleiermacher und Neander die meisten neueren Ausleger (Düsterdieck, Ebrard, Huther, Haupt, Westcott, vgl. auch Zahn, Einl. S. 571 f.) an der Beziehung des Briefes auf die kerinthische Irrlehre festgehalten. Dass sich von dem Judaismus Kerinths, von seiner Engellehre und seinem Chiliasmus keine Spur in unserm Briefe findet, erklärt sich einfach daraus, dass derselbe an heidenchristliche Leser gerichtet ist, für welche diese Elemente seiner Irrlehre nichts Verführerisches hatten, und dass der Brief überall nur gegen den christologischen Centralpunkt derselben gerichtet ist, wonach sie die wirkliche Menschwerdung des Sohnes Gottes und damit die vollendete Offenbarung Gottes in Jesu leugnete. Dass aber die Irrlehrer unseres Briefes einen Antinomismus zeigen, wie er Kerinth völlig fremd war (vgl. noch Luthardt), wird ganz mit

*) An irgend welche ausserhalb des Christenthums stehende Richtungen zu denken (Löffler, dissertatio hist. exeg. Joannis ep. I Gnosticos impugnari negans 1784, Karl: wirkliche Juden als Leugner der Messianität, Jesu; Michaelis: heidnische Gnostiker; Paulus: magisch-persische Gnosis; Baumg.-Crusius: praktische Irrlehrer aus dem Heidenthum hervorgegangen), wird durch 2 19 kategorisch ausgeschlossen. Ganz allgemein wollte Bleek an Menschen denken, die am Glauben Schiffbruch gelitten. Wenn die Irrlehrer leugneten, dass Jesus der Christ sei (2 22f.), so zeigt schon diese Stelle, welche damit die Leugnung des Sohnes und des Vaters identifizirt, dass dies nicht im Sinne der Leugnung der Messianität Jesu gemeint ist. Es kann daher nicht an Johannesjünger (Storr), an judenchristliche Häretiker (Semler, Schroeckh, vgl. noch Grau) oder Ebjoniten (Eichhorn) gedacht sein, auch nicht an sie zugleich (Sander, Lange).

Unrecht dagegen eingewandt, da nirgends den Irrlehrern irgend eine solche praktische Verirrung vorgeworfen wird. Es ist schon darum ganz unzulässig, mit Pfleiderer (ZwTh 1869, 4. Urchristenthum p. 793) an Basilides oder mit Holtzmann an ihn und Saturninus zu denken.

5. Der Brief ist aber auch überhaupt nicht gegen antinomistischen Libertinismus gerichtet. Es ist schon oft bemerkt worden, dass die Stelle 3_4 nicht geltend macht, die ἀνομία, d. h. die prinzipielle Loslösung vom göttlichen Gesetz sei Sünde, sondern die Sünde, in welcher Gestalt sie auch auftrete, sei ἀνομία. Dass dieser Gedanke durch 5_{17} ergänzt werde, wie Holtzm. behauptet, ist durchaus unrichtig, da es sich dort lediglich darum handelt, von dem allumfassenden Begriff der Sünde überhaupt den der Todsünde auszuscheiden. Vor Allem aber kann an Polemik gegen Antinomismus nicht gedacht werden, weil der Verf. nirgends die Anschauung bekämpft, dass irgend eine Sünde aus irgend welchen Gründen erlaubt sei, sondern immer nur einschärft, dass das Gutesthun, welches alles Sündigen ausschliesst, nicht unterlassen werden dürfe. Vielmehr setzt die Stelle 3_4 offenbar voraus, dass die ἀνομία im Kreise der Leser für etwas allgemein Verabscheutes galt, weil durch die Gleichsetzung mit ihr alle Sünde verurtheilt wird. Es lässt sich daher als höchst wahrscheinlich annehmen, dass diese Erscheinung den Lesern nicht unbekannt ist, wie denn auch in der Apokalypse ein heidenchristlicher Libertinismus bekämpft wird (vgl. Weiss, Einl. § 35, 1). Allein wenn es 2_{13}ff. heisst, dass die Leser den Bösen besiegt haben, so liegt es sehr nahe, hier ebenso an die Ausstossung jenes Libertinismus zu denken, wie 4_4 von der Ueberwindung der antichristlichen Irrlehre die Rede, zumal 5_4f. in dem νικᾶν τὸν κόσμον wirklich beides zusammengefasst wird. Gerade die Thatsache, dass die Paränese des Briefes immer wieder auf die Liebe herauskommt, zeigt doch klar, dass ihr nicht ein Antinomismus gegenübersteht, der durch die Abrogirung der göttlichen Gebote sich Raum für die Freiheit seines Sündenlebens schaffen wollte. Freilich folgt aus jener Paränese auch nicht, dass ein besonderes Erkalten der Liebe in den Gemeinden den Anlass zum Briefe gab, wie Guericke u. A. meinten, weil die Betonung der Liebe als der christlichen Kardinaltugend in der Lehre Christi gegeben und aufs Engste mit der ganzen theologischen Grundanschauung des Verfassers zusammenhängt. Ueberhaupt aber folgt aus den direkten und indirekten Ermahnungen zur Bewährung des Glaubens im Leben noch keineswegs, dass das Gemeindeleben um den Verfasser her besonders bedenkliche Symptome, eine sittliche Depravation u. dergl. zeigte (Lücke, Erdmann, Rothe), weshalb auch die Ausführungen über den nothwendigen Zu-

sammenhang christlicher Erkenntniss und sittlichen Lebens, die durch den ganzen Brief hindurch gehen, durchaus nicht auf die Bekämpfung einer Gnosis schliessen lassen, welche vom Thun der göttlichen Gebote dispensirte (Hilgenfeld, Holtzm.). Beides kann nur aus dem ausgesprochenen Zwecke des Briefes erklärt werden.

6. Die Bestimmung des Zwecks unseres Briefes und des Gegensatzes, welchen er ins Auge fasst, kann nur von der Stelle 3 7 ausgehen, wo allein direkt auf einen den Lesern bedrohlichen Irrthum reflektirt wird. Dann aber folgt von selbst, dass 1 5—3 6 eine Art Einleitung bildet, die sich als solche auch deutlich dadurch kennzeichnet, dass sie nur ganz allgemeine Meditationen über das Wesen des Christenstandes enthält, die sich in den drei Abschnitten 1 5—2 6. 2 7—17. 2 18—3 6 um die Konsequenzen der drei verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus derselbe angeschaut wird, drehen (1 5. 2 8.18) und im letzten Abschnitt auf die bereits ausgeschlossenen antichristlichen Verführer hinweisen (2 26). Die Stelle 3 7 aber, die nun auf den praktischen Hauptzweck des Schreibens kommt, hat weder gnostische Irrlehrer im Auge, noch Antinomisten, sondern Pauliner, die über der aus Gnaden geschenkten Gerechtigkeit vergassen, dass die neue Heils- und Gnadenanstalt in Christo doch eben darauf abzweckt, ein neues sittliches Leben, d. h. die Uebung der Gerechtigkeit in uns zu erzeugen (vgl. schon Augustin de fide et operibus und dazu Harnack, Z. für Th. u. K. 1891 S. 98). Dass diesem Zweck schon die einleitenden Meditationen dienen, ist von selbst klar, da sie immer wieder auf die sittlichen Konsequenzen des neuen Heilsstandes zurückkommen. Ihm dient aber vor Allem die nun folgende Ausführung, dass die Uebung der Gerechtigkeit und insbesondere die Bruderliebe das spezifische Kennzeichen der Gotteskindschaft ist im Gegensatz zu den Teufelskindern, d. h. der Welt draussen (3 7—17). Indem der Verf. nun ausführt, wie in diesem Halten der göttlichen Gebote die Gewähr unseres Christenstandes liegt und darum der Grund unserer Heilszuversicht (3 18—23), kommt er offenbar auf das Hauptthema, welches er einer die Gemeinde bedrohenden Verirrung gegenüber behandeln will. Gewiss handelt es sich hier nicht um eine Bekämpfung des Apostels Paulus, obwohl die Anschauung des Verfassers von dem Grunde der Heilsgewissheit eine wesentliche andere ist als die paulinische, sondern um die Bekämpfung einer Verirrung, die er für eine irrthümliche Konsequenz des missverstandenen Paulinismus hielt*).

*) An sich wäre es sehr möglich, dass der Verf. paulinische Schriften kannte; aber selbst diejenigen unter den von Holtzm. gesammelten Anklängen, in welchen noch irgend ein Anlass zu dieser Annahme liegt

Gerade in Kreisen, wo man sich bewusst war, die grundstürzende Irrlehre im Glauben überwunden (vgl. Nr. 3) und allen fleischlichen Libertinismus prinzipiell abgewiesen zu haben (vgl. Nr. 5), konnte leicht das Ausruhen im Bewusstsein der Rechtfertigung aus dem Glauben und der darauf begründeten Heilsgewissheit einen gewissen Quietismus erzeugen, der die Energie des christlichen Heiligungsstrebens lähmte. Darum tritt am Schlusse jenes Abschnittes, der zu der Haupterörterung überleitet, der Gedanke auf, dass alle göttlichen Gebote sich zusammenfassen in das des Glaubens und der Liebe (3 23). Wie hier zum ersten Male im Briefe der Begriff des Glaubens auftritt, so wird zum ersten Male von dem Bleiben in Gott zu dem Bleiben Gottes in uns übergegangen (3 24). Da dieses sich zunächst an dem Sein seines Geistes in uns zeigt, so begreift sich, wie der Verf. zuerst vom Gesichtspunkt des uns geschenkten Geistes aus entwickelt, dass erst im Glauben (Bekennen) und ebenso im Lieben wir unseres Christenstandes gewiss werden (4 1—13). Noch einmal wird dann derselbe Gedanke in umgekehrter Reihenfolge und mit Betonung der unlöslichen Zusammengehörigkeit von beidem durchgeführt, erst hinsichtlich des Liebens (4 14—21), dann hinsichtlich des Glaubens (5 1—12). Darum kann nun der Briefschluss (5 13—21) noch einmal auf die Heilsgewissheit des Christen zurückkommen, die auch durch das noch vorkommende Sündigen nicht aufgehoben werden kann, weil er die Mittel zur Ueberwindung desselben besitzt. So zeigt sich die durchaus klare Gedankenentwicklung des Briefes in der That überall durch den eigentlichen Zweck desselben (vgl. 1 4) bedingt.

7. Da nach glaubhafter Ueberlieferung Johannes in der späteren Zeit seines Lebens seinen Sitz in Ephesus hatte, so wird unser Brief auch dort geschrieben sein. Die Ansicht, dass er in Patmos geschrieben sei, welche Hug wunderlich genug aus II Joh 12. III Joh 13 begründet, wo doch von einem Mangel an Schreibmaterialien nichts angedeutet ist, haben Ebrard und Haupt aufgenommen, ohne irgend einen Grund dafür anführen zu können, als die völlig unsichere Tradition über die Abfassung des Evangeliums daselbst, für dessen Begleitbrief sie ihn fälschlich halten (vgl. § 1, Nr. 5). Da er an den Kreis gerichtet ist, in welchem der Apostel bisher gewirkt hat (vgl. Nr. 1), so kann er nur für die kleinasiatischen Gemeinden bestimmt sein. Nur ist es misslich, dafür auf die kolossischen Irrlehrer zu verweisen (Hth.), mit denen doch die Irrlehrer unseres Briefes wenig Verwandtschaft zeigen, oder gar darauf, dass auch nach Apk 2 4

(2 17, vgl. I Kor 7 31; 2 19, vgl. I Kor 11 19; 4 1, vgl. I Th 5 21; 4 9, vgl. Röm 5 8), sind doch noch sehr weit davon entfernt, zum Beweise dafür auszureichen.

in Ephesus die erste Liebe erkaltet war (Hug, Guer.). In Ephesus soll ja auch nach der Ueberlieferung Johannes mit Kerinth zusammengetroffen sein (Iren. adv. haer. III, 3, 4). Keinesfalls ist der Brief ein katholischer im umfassendsten Sinne, wie noch Hilgenfeld und Jülicher (Einl. S. 153: Encyclica) annehmen, und ebenso wenig an die ausserkleinasiatische Christenheit gerichtet, wie Holtzm. fälschlich aus 1 8 schliesst. Damit fallen auch die seltsamen Annahmen, dass er nach Palästina (Benson), nach Korinth (Lightfoot) oder an die parthischen Judenchristen gerichtet sei. Letztere von Grotius bis auf Guericke herrschende ältere Ansicht gründet sich auf die durch Augustin (quaest. evang. 2, 39) im Abendlande gangbar gewordene Ueberschrift ad Parthos (vgl. Cassiod. institut. c. 14), hat aber in der Ueberlieferung keinen Halt, die nichts von Beziehungen des Apostels zu den Parthern weiss. Wie jene seltsame Ueberschrift entstanden ist, können wir nicht mehr enträthseln *).

§ 3. Exegetische Literatur.

Augustin, tract. X in epist. Joan. (Benediktinerausgabe, Th. 3.)
Luther, Comm. in S. Joannis ep. cath. (aus dem Jahre 1524) ed. Neumann, Lips. 1708.
Bullinger, in ep. Joannis canonicam brevis expos. Tig. 1532.
Hunnius, ep. canonica Joannis illustrata. 1586.
Seb. Schmidt, comment. in primam Joannis epist. 1687. 1707. 27.
Spener, Johannis erste Epistel. Halle 1699.
Joachim Lange, exegesis epistolarum Joannis. Halae 1713.
Semler, paraphrasis in primam Joannis epist. Rig. 1782.
Rickli, Joh. erster Brief erklärt und angewendet. Luzern 1828.
Dr. Paulus, die drei Lehrbriefe von Johannes. Heidelberg 1829.
Lücke, Commentar über die Briefe des Evang. Johannes. Bonn 2. Aufl. 1826. 3. Aufl. von Bertheau 1836.
Neander, der erste Brief Joh., praktisch erläutert. Berlin 1851.
Sander, Kommentar zu den Briefen Johannis. Elberfeld 1851.
Düsterdieck, die 3 johanneischen Briefe, Goett. 1852—56.
Ewald, die joh. Schriften, Goett. 1861.
Wolf, Kommentar zu den drei Briefen Joh. Leipzig 1881. 85.

*) Aeltere hielten die Lesart bei Augustin für korrumpirt (Serrarius: ad Pathmios, Wetstein: ad sparsos, Semler: adpertius) oder für einen Missverstand der griechischen Ueberschrift (Paulus: *πρὸς πάντας*, Whiston: *πρὸς παρθένους*, Mich., Mang., Holtzm.: *πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους*). Lücke lässt sie nach Gieseler aus der Bezeichnung *ἰωάννου τοῦ παρθένου* entstanden sein, die sich in einem Kod. der Apok. findet, Hug aus der Ueberschrift des 2. Briefes *πρὸς παρθένους* (bei Clem. Alex. in den Adumbr.), die man fälschlich als Unterschrift zum ersten bezog (vgl. Huther, Braune, Luthardt).

Haupt, der erste Brief Johannis. Kolberg 1869.
Rothe, der 1. Brief Joh., herausg. von Mühlhaeuser. Wittenberg 1878.
Westcott, the epistles of St. John. London 1883. 1886.
Plummer, the epistles of St. John. London 1886.
Alexander, the epistles of St. John. London 1889.
In Olshausen's biblischem Kommentar ist Bd. V, 4 bearbeitet von Ebrard, die Briefe Johannis. Königsberg 1859.
In Meyer's kritisch-exeget. Kommentar über das N. T., ist Abth. 14 bearbeitet von Huther, kritisch-exeget. Handbuch über die 3 Briefe des Johannes, Goettingen 1855. 4. Aufl. 1880. 5. Aufl. neu bearbeitet von B. Weiss 1888.
In de Wette's kurzgefasstem exeget. Handbuch ist Bd. I, 3 in 5. Ausg. bearbeitet von B. Brückner, kurze Erklärung des Evangel. und der Briefe Johannis. Leipz. 1863.
In Lange's theol. homilet. Bibelwerk NT.'s ist Thl. 15 bearbeitet von Braune, die drei Briefe Johannis. 3. Aufl. Bielefeld 1885.
In Strack-Zöckler's kurzgefasstem Kommentar sind in der 4. Abthl. die Briefe Johannis bearbeitet von Luthardt. 2. Aufl. München 1895.
In Holtzmann's Handkommentar zum NT. ist Bd. 4 bearbeitet von Holtzmann, Evang., Briefe u. Offenbarung des Johannes. 2. Aufl. Freiburg u. Leipzig 1893.
Vgl. noch B. Weiss, das Neue Testament, textkritische Untersuchungen und Textherstellung. Thl. 1. Apostelgesch., Katholische Briefe, Apokalypse. Leipzig 1894.
W. Karl, johanneische Studien. I. Der erste Johannesbrief. Freiburg i. Br. 1898.

Ιωαννου α'.

So nach AB (vgl. die Unterschrift in ℵ), K hat *ι. επιστολη πρωτη*, L *επιστ. καθολικη τ. αγιου αποστολου ι.*, P *ι. του ευαγγελιστου και αποστ. επιστ. α'*, Rcpt.: *επιστολη ι. καθολικη πρωτη*.

Kap. I.

1 1—4. Der briefliche Eingang. So eigenthümlich dieser Eingang sich gestaltet, so ähnelt er doch darin offenbar anderen neutestamentlichen Briefeingängen, dass der Verf. V. 1f. sich zwar nicht nennt, aber als augenzeugenschaftlichen Verkündiger Christi charakterisirt; dass er V. 3 die Leser zwar nicht bezeichnet, aber doch sein Verhältniss zu ihnen angiebt; und dass er V. 4 zwar nicht einen Segenswunsch ausspricht, aber doch einen Wunsch, den er durch sein Schreiben erfüllen will. Wenn der Apostel aber seine Augenzeugenschaft hervorhebt, so denkt er dabei nicht an die Konstatirung äusserer That-

sachen, sondern an das, was ihn sinnenfällig wahrgenommene Thatsachen über das uranfängliche und doch geschichtlich offenbar gewordene Wesen Christi erkennen gelehrt haben. Daher beginnt er damit, das Objekt seiner Verkündigung nach diesen beiden Seiten zu charakterisiren. — ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς) Nicht die Person Christi in ihrer geschichtlichen Erscheinung bildet den Gegenstand der augenzeugenschaftlichen Verkündigung, sondern ihr tiefstes Wesen, daher das Neutrum. In Betreff dieses Wesens ist dem Apostel aber das Bedeutsamste, dass es nicht zu irgend einer Zeit geworden, sondern dass es von Anfang war, und zwar, da hier nicht, wie Evang. 1 1, auf den Anfang der geschaffenen Welt reflektirt wird (gegen de W., Luth.), von dem Anfang schlechthin, über den nichts Anderes hinausliegt, also von Uranfang. Dadurch aber ist das Wesen dessen, von dessen Verkündigung die Rede ist, von vorn herein als ein gottgleiches charakterisirt (vgl. Hpt.)*). — Dem ersten Relativsatz treten drei parallele Relativsätze gegenüber, welche dadurch aufs Engste verbunden sind, dass sie von diesem uranfänglich gewesenen und dadurch jeder sinnlichen Wahrnehmung entrückten Objekt dennoch eine solche aussagen, wie sie nothwendig war, wenn dasselbe verkündigt werden sollte, und wie sie nur möglich geworden sein kann, wenn der Träger jenes uranfänglichen Wesens ein sinnlich wahrnehmbares Fleischeswesen wurde (vgl. Evang. 1 14). Darum schliesst sich auch der Apostel durch die Plurale der vier Verba mit allen Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu zusammen, in welchem denselben sein ewiges Wesen offenbar geworden. — ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν) Die beiden nächstliegenden Formen der sinnlichen Wahrnehmung sind das Hören und Sehen; da aber ersteres auch ein mittelbares sein kann, wenn man von Anderen etwas über den fraglichen Gegenstand

---

*) Vergeblich versucht man das Neutr. des Relat. von der Voraussetzung aus zu erklären, dass Joh. eigentlich den persönlichen Christus meine. Dass er ihn als den Gegenstand der apostolischen Verkündigung bezeichnen (Hofm., vgl. Theoph., Oec.), seine Person mit seiner Geschichte und Wirksamkeit kombiniren (Lcke., Ebr., Erdm.) oder gar das vorweltliche Sein mit seiner geschichtlichen Erscheinung zusammenfassen wolle (Dstrd.), wird schon dadurch ausgeschlossen, dass das Neutr. bereits in diesem auf das vorweltliche Sein allein hinweisenden Satze auftritt. Man darf auch nicht an die Stelle des Wesens das in Christo Gegebene (Luth.) setzen, was dann vorgreifend als das in ihm erschienene Leben (de W., Huth., vgl. Haupt) oder ganz willkürlich als das Prinzip der Welt und ihrer Geschichte (Braune) bestimmt wird. Holtzm. sucht darzuthun, wie lediglich aus rhetorischen Motiven in »logisch unangemessener Weise« das Absolute als Objekt sinnlicher Wahrnehmung gesetzt wird. Karl denkt als Objekt der Verkündigung die Aussage, die sie von Anfang an gehört haben (2 7).

aussagen hört, so wird zum zweiten ausdrücklich hinzugefügt, dass es sich um ein Sehen mit eigenen Augen, also um unmittelbare Wahrnehmung handelt, wodurch dann natürlich auch das Hören als eigene Ohrenzeugenschaft bestimmt wird. Die Perfecta bezeichnen das Hören und Sehen als ein Abgeschlossenes, das in seinen Wirkungen immer noch fortdauert; nicht dass sie etwas sahen und hörten, soll gesagt werden, sondern dass, was sie gesehen und gehört haben, ihnen immer noch so gegenwärtig ist, dass sie es verkündigen können. Das Objekt davon ist das im ersten Relativsatz als uranfänglich und damit als gottgleich bezeichnete Wesen Christi, das sie, wie das Evangelium lehrt, nicht nur von ihm selbst bezeugen hörten, sondern in seinen Worten göttlicher Allwissenheit und in seinen Allmachtswerken sich sinnenfällig erweisen sahen*). Wie nach Evang. 1 14 die Augenzeugen diese göttliche *δόξα* an dem fleischgewordenen Logos schauten, so bezeichnet auch hier in dem *ὃ ἐθεασάμεθα* dasselbe Verbum das betrachtende, auf die Erfassung ihrer Bedeutung gerichtete Anschauen einer sinnlichen Erscheinung (Evang. 1 32. 38. 4 35. 6 5. 11 45). Daraus erhellt, dass dieser dritte Relativsatz steigernd hinzufügen soll, wie die in den beiden ersten bezeichnete sinnliche Wahrnehmung eine durch dauernde verständnissvolle Betrachtung gesicherte war, woraus aufs Neue erhellt, dass es sich nicht um die Person Christi oder die Thatsachen seines Lebens handelt, sondern um sein in ihnen zur Erscheinung kommendes Wesen. Der Satz ist aber zweigliedrig, weil, ähnlich wie in dem *τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν* auf die Unmittelbarkeit jener Wahrnehmung hingewiesen wurde, hier durch *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* hervorgehoben werden soll, wie den Augenzeugen im allerengsten täglichen Gemeinschaftsverkehr mit Jesu, den sie mit jedem Händedruck betasteten (Dstrd.), zu solcher Betrachtung stete Gelegenheit gegeben war**).

---

*) Das *τ. ὀφθ. ἡμ.* schliesst jedes Hinüberschwanken in den Begriff der allgemein christlichen Erfahrung (Holtzm.) aus, wofür Iren. V, 1, 1 nichts beweisen kann, weil es sich eben dort nicht um den Gegensatz der *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* handelt, sondern um die durch Christum allein den Christen vermittelte Gotteserkenntniss. Karl denkt an ein Offenbarungshören und ein visionäres Schauen, das die Zuversicht des antiken (naiven) Visionärs als ein objektiv reales bezeichnen will. Dem Wechsel der Tempora spricht er mit Berufung auf den Sprachgebrauch des Verf. alle Bedeutung ab, indem er an der nicht ganz korrekten Bezeichnung der Perfektbedeutung durch Haupt (eine durch das ganze Leben Christi sich hinziehende Sinneswahrnehmung, vgl. Huth. und dagegen schon Brckn.) herummäkelt.

**) Da es sich hier um das Resultat der Gesammtwahrnehmung über seine geschichtliche Erscheinung handelt, wie sie alle Augenzeugen gemacht haben, so kann nicht auf die Geschichte des Thomas Evang. 20 27 (Hth., Ebr., Haupt u. A.) oder der Augenzeugen der Auferstehung überhaupt Lk 24 39 (Luth., Hltzm.) angespielt sein. Ein rein

Da es sich hier um rein vergangene Thatsachen handelt, die in dem geschichtlichen Leben Jesu liegen, so mussten hier natürlich Aoriste stehen im Unterschied von den Perfectis in den beiden ersten Relativsätzen. — *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*) Die Verbindung dieser Worte mit *ἀπαγγέλλομεν* V. 3 (vgl. Luther), obwohl sie die meisten neueren Ausleger seit Lck. vorziehen, ist sprachlich unmöglich, weil nicht nur die Parenthese des V. 2 sie von diesem Worte trennt, sondern weil die Wiederaufnahme der relativischen Objektsätze in V. 3 (*ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν*) nur möglich ist, wenn keine selbstständige andersartige Objektsbezeichnung dazwischen gestanden hat. Sie müssen also zu dem Vorigen gehören, wie die meisten älteren Ausleger mit den Ptr. (Theoph., Oec., August.) annehmen, nur freilich nicht nach den Meisten derselben zu dem *ἐψηλάφησαν* allein, geschweige denn zu dem ersten Satze (*ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς*, vgl. S. G. Lange) allein oder zugleich (Karl), sondern zu den drei letzten Relativsätzen, welche in verkürzter Form V. 3 wieder aufgenommen werden (vgl. Westc., Holtzm.), weil diese Wiederaufnahme zeigt, dass die durch die Parenthese des V. 2 unterbrochene Rede bei ihnen abgebrochen ist. Hier allein war auch eine Aussage darüber am Orte, in Betreff welches Subjekts der Apostel und die anderen Augenzeugen eine sinnliche Wahrnehmung von dem gottgleichen Wesen, welches von Anfang war, gemacht haben. Dann aber kann auch *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* nur Bezeichnung des persönlichen Subjekts sein, in Betreff dessen die Apostel im Verkehr mit ihm ihre Wahrnehmungen gemacht hatten, die freilich, sowenig als Evang. 1$_1$, Personname (Ebr.), sondern Wesensbezeichnung des uranfänglichen, in Jesu Christo Fleisch und dadurch Objekt sinnenfälliger Wahrnehmung gewordenen (vgl. Evang. 1$_{14}$) Subjekts ist (vgl. Lck., Hth., Hpt.), welche dasselbe als den Offenbarungsmittler schlechthin bezeichnet.

---

innerliches Schauen als selbsterfahrenes (etwa im Gegensatz zu Erträumtem und Erspekulirtem; Ebr.) bedeutet das *θεᾶσθαι* bei Joh. nie (auch nicht 4$_{14}$, gegen Hltzm., der sogar das *αἱ χεῖρ. ἡμ. ἐψηλ.* durch Berufung auf die Römerhände in Tac. Agr. 45 ins »Halbdunkel« rücken will). Karl denkt an das Berühren der Abendmahlselemente. Da die drei parallelen *ὅ* nur dasselbe als Objekt der Wahrnehmung bezeichnen können, was im ersten *ὅ* Subjekt des ersten Relativsatzes war, werden alle Modifikationen jenes Objekts nach Maassgabe der verschiedenen Verba, wie sie häufig versucht sind, dadurch völlig ausgeschlossen. Höchstens kann man sagen, dass das nicht selbstständig, sondern mittelst des *ἐθεασάμεθα*, an das es angeknüpft, mit dem Relativum verbundene *ἐψηλάφησαν* in etwas anderer Beziehung dazu steht. Denn von einer direkten Wahrnehmung jenes gemeinsamen Objekts durch Betastung lässt sich doch immer keine rechte Vorstellung gewinnen, während, was ich mit Händen betaste, allerdings Objekt der eingehendsten und sichersten Betrachtung sein kann.

Der Genitiv τῆς ζωῆς ist einfacher Gen. der Angehörigkeit (Hltzm.): das zum Leben gehörige, ohne welches es wahres Leben nicht giebt (vgl. Evang. 6 35. 8 12). Darin liegt, aber nur der Sache nach, dass das Wort solches Leben giebt oder vermittelt, sofern ja der Logos als Offenbarungsmittler nach johanneischer Anschauung auch der alleinige Lebensmittler ist, da das wahre Leben nach Joh 17 3 in der durch Christum vermittelten vollen Gotteserkenntniss besteht. Was die Apostel in Betreff dieses Logos wahrgenommen haben, das verkündigen sie, sofern, um ihn als das zum Leben nothwendige Wort aufzufassen, Alles darauf ankommt, sein ewiges gottgleiches Wesen als das in der geschichtlichen Erscheinung des Logos offenbar gewordene zu erkennen*).

V. 2. καὶ ἡ ζωή) Grammatisch angesehen beginnt hier eine Parenthese, welche sich dadurch deutlich als solche kennzeichnet, dass der mit einem in Relativsätzen ausgedrückten Objekte begonnene Hauptsatz sein Verbum noch nicht erhalten hat. Das και aber knüpft, wie die Wiederaufnahme des Begriffs ἡ ζωή zeigt, nicht an den ersten Relativsatz (Hth.), sondern an ὁ λόγος τῆς ζωῆς an (»und zwar«), um zu erklären, inwiefern der, in Betreff dessen die Apostel ihre Wahrnehmung machten, in V. 1 so bezeichnet werden konnte. Daraus folgt aber evident, dass, wenn fast alle neueren Ausleger unter ἡ ζωή einfach Christum oder den λόγος oder doch das wahre Wesen desselben verstehen, dies entschieden unrichtig ist, da ja in jenem Ausdruck deutlich der Logos selbst von dem Leben, zu dessen Ver-

*) Ob man das περὶ τ. λόγ. τ. ζ. als appositionellen Zusatz zu den vorigen Objektssätzen (Hth., vgl. Dstrd., Luth.) oder als selbstständigen Zusatz zu dem durch die Objektssätze bestimmten ἀπαγγ. (Brckn.) fasst, bleibt sich in der Sache gleich und ergiebt gleich unnatürliche Zerreissungen der durchaus nicht »gewundenen« (Hltzm.) Struktur, die nach der Parenthese durch die Wiederaufnahme des Objektssatzes in regelmässigen Fluss gebracht wird. Bei keiner Verbindung ist es aber möglich, ὁ λόγος von dem Wort der evangelischen Verkündigung zu verstehen (Grot., Ew., de W., Brckn., Dstrd., Westc., Karl), in welchem Falle τῆς ζωῆς nur als Gen. obj. den Inhalt desselben bezeichnen könnte, nicht aber Christus als der Inhalt dieser Verkündigung gedacht wäre (gegen Hfm.); denn weder haben die Apostel in ihrem Gemeinschaftsleben mit Christo über dies Wort Wahrnehmungen gemacht, noch hat es einen Sinn, dass sie in Betreff dieser Verkündigung etwas verkündigen. Dass hier der Logosbegriff rationalisirt und zum unpersönlichen Lebensprinzip verallgemeinert wird, behauptet Hltzm. in Verkennung der in ὁ λόγος liegenden Wesensbezeichnung, um hier nach seiner Auffassung von der Zeitstellung des Briefes zum Evang. eine »letzte, dämmernde Spur des Logos« nachzuweisen, in der das Wort gewahrt, aber der Begriff umgangen wird. Der Gen. τῆς ζωῆς kann nicht das dem Logos eignende Leben nach Art eines Gen. qual. (Ebr., vgl. Lck., Luth. u. A.: Inhaltsbezeichnung) bezeichnen, auch nicht direkt Bezeichnung der Vermittlung des Lebens (Hth., Hpt. u. A.) sein.

mittlung er nothwendig gehört, unterschieden wird. Ebenso wird bei dem ἐφανερώθη gewöhnlich an ein thatsächliches (geschichtliches) Erschienensein gedacht, während es doch nur besagt, dass diese ζωή, die bisher ihrem wahren Wesen nach der Welt noch gänzlich unbekannt war, offenbar geworden ist, was doch die erste Vorbedingung für jede Mittheilung desselben war. Dass die ζωή in dem im Fleisch erschienenen Logos offenbar geworden, folgt aus der Art, wie die Parenthese an den Begriff des zu seiner Vermittlung nothwendigen Logos anknüpft, und bestätigt sich dadurch, dass dieselben, von deren Gesehenhaben V. 1 die Rede war, auch das offenbar gewordene Leben gesehen haben (καὶ ἑωράκαμεν), dasselbe also nur in dem fleischgewordenen Logos wahrgenommen haben können. — καὶ μαρτυροῦμεν) bezeichnet, wie überall bei Johannes, das auf eigener Erfahrung (Evang. 1 34. 3 32. 19 35), hier auf dem Gesehenhaben beruhende Zeugniss. — καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν) bezieht sich weder auf das Evangelium (Ebr.), noch auf den Brief insbesondere (Hpt.), sondern auf die apostolische Verkündigung überhaupt (Westc.) und zeigt nur, dass die Leser des Briefes denselben Kreis bilden, in welchem sich die apostolische Wirksamkeit des Johannes auch sonst bewegt hat. Keineswegs aber bloss zu diesem Verbum (de W., Dstrd.) oder zu μαρτυρ. κ. ἀπαγγ., sondern zu allen drei Verbis gehört als Objekt τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, da eben nur das Gesehene bezeugt und verkündigt werden kann. Sofern nun jenes Gesehenhaben die Folge der Kundmachung des Lebens war, versteht sich von selbst, dass das dort gemeinte Leben hier nur näher als das ewige bezeichnet wird, weil das Leben, wie es die Augenzeugen Jesum führen sahen, in sich die Gewähr der Unvergänglichkeit trug *). — ἥτις) ist nicht gleich dem Relativum, sondern bezeichnet, dass das in Christo zur Anschauung gekommene und auf Grund dessen bezeugte Leben ein ewiges war als ein solches, welches,

*) Nirgends, auch nicht Röm 16 25. II Tim 1 9. Tit 1 2, wo endlos lange Zeiträume der Vergangenheit gemeint sind, steht αἰώνιος im N. T. von der Ueberzeitlichkeit im Sinne der Anfangslosigkeit (Brckn., Ebr., Hth., Brn.), sondern stets von endloser Dauer (vgl. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch z. d. W.). Das ewige Leben in diesem Sinne ist auch nicht, wie das uranfängliche (vgl. zu V. 1), das ausschliesslich göttliche (gegen Haupt), sondern überall im N. T. das selige Ziel aller Heilsverheissung, ja überhaupt das allein wahre Leben, sofern ein Leben, dem früher oder später ein Ende bevorsteht, nie ein vollkommen seliges sein kann. Jesu Leben aber, das in steter unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott geführt wurde, war der Natur der Sache nach keines, dem der leibliche Tod ein Ende machen konnte, und trug daher die volle Seligkeit in sich. Von dem Besitz des aus Gott stammenden ewigen Lebens, der den Lesern zugesagt wird (Karl), ist natürlich nicht die Rede. Das και ο εωρακαμεν (B) ist offenbar Konformation nach V. 1 und V. 3.

d. h. weil es im Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater geführt wurde (ἦν πρὸς τὸν πατέρα, vgl. Evang. 1 1). Christus hatte seine einzigartige Gotteserkenntniss, in der sein geistiges Leben seinen alles beherrschenden Mittelpunkt hatte, stets darauf zurückgeführt, dass er in seinem Sein beim Vater denselben geschaut habe (Evang. 6 46); und dass es der Vater war, im Verkehr mit welchem er zu jenem Schauen Gottes gelangt war, schliesst die ganze Seligkeit dieses Lebens ein, wie sie in dem Liebesverhältniss zwischen Vater und Sohn gegeben ist. Dass dieses in den Tiefen der Ewigkeit wurzelnde Leben seinem Wesen nach ein unvergängliches sei, das war, wie das zu dem ἡ ζωὴ ἐφανερώθη zurückkehrende und die Parenthese abschliessende καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν sagt, den Augenzeugen offenbar geworden, weil ein bereits vor der Zeit seines irdischen Lebens in Gemeinschaft mit dem Vater geführtes Leben der Natur der Sache nach von dem Abschluss dieses irdischen Lebens unabhängig war und darum in Ewigkeit fortdauern musste *).

V. 3. ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν) nimmt nach der Parenthese regelrecht diejenigen Hauptaussagen des V. 1 nochmals auf, welche zeigen, wie das dort bezeichnete Objekt Gegen-

---

*) Dieser Relativsatz, der also weder die in ihm enthaltene Aussage als etwas Bekanntes und Anerkanntes hinstellt (Ebr.), noch besagt, als was das ewige Leben verkündigt wird (Sand.), sondern einfach begründend ist, zwar nicht sofern dies Leben aus Gott (Hpt.), aber sofern es aus dem vorzeitlichen Gemeinschaftsverkehr Christi mit Gott stammt, hat die Ausleger dazu veranlasst, bei der ζωή an den persönlichen Christus (Logos) nach seinem wahren Wesen zu denken. Aber nirgends, auch nicht Evang. 14 6, wo Jesus der Vermittler der ζωή heisst (vgl. I Joh 5 20), ist ἡ ζωή (oder ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος) Wesensbezeichnung Christi; nirgends bezeichnet φανεροῦσθαι das Sichtbarwerden des bisher Unsichtbaren, wie es in der Fleischwerdung geschehen sein könnte, sondern das Offenbarwerden des bis dahin Unbekannten (Evang. 2 11. 3 21. 7 4. 9 3. 17 6). Das ἑωράκαμεν — ἀπαγγέλλομεν aber antizipirt die Aussage des V. 3 und erzeugt eine unerträgliche Tautologie, sobald man es nicht speziell auf das in Christo offenbar gewordene Leben, sondern auf das Wesen Christi selbst, wie es in V. 1 angedeutet, bezieht. Bei der richtigen Auffassung des Inhalts der Parenthese erledigt sich auch die angebliche Schwierigkeit, dass in τ. λόγου τ. ζωῆς das Leben als das durch den Logos vermittelte erscheint und hier als das Leben, das in Christo geschaut wurde (vgl. Hth.), was de W. als ein Schweben des Begriffs zwischen Beidem bezeichnet, da ja Christus allerdings das in ihm zuerst offenbar gewordene Leben uns zu vermitteln gekommen ist. Dass das πρὸς c. Acc. nicht gleich παρὰ c. Dat. ist oder gar das Leben nur als ein von Gott besessenes, wahrhaft göttliches bezeichnen kann (Karl), bedarf keines Erweises. Da die höchst verschiedenartigen Bestimmungen dessen, was Johannes unter ζωή oder ζωὴ αἰώνιος verstehen soll, meist rein errathen sind, so ist es zwecklos, dieselben aufzuzählen. Vgl. Weiss, der johanneische Lehrbegriff Berlin 1862. I, § 1.

stand der Verkündigung werden konnte. Dass hier das Gesehenhaben vorantritt, beruht nicht auf einem Nachklingen des ἑωράκαμεν V. 2 (de W., Hth., Hpt., vgl. Luth.), sondern darauf, dass das ὁρᾶν die nächste und unmittelbarste Form der Wahrnehmung ist. Dann aber wird das dem Sehen nachfolgende ἀκούειν sich hier insbesondere auf das beziehen, was sie aus dem Munde Christi über die richtige Deutung seiner Selbstdarstellung in Wort und Werk gehört haben, und was nach den Christusreden des Evangeliums vielfältig auf das uranfängliche Wesen des im Fleische Erschienenen sich bezog. Auch hier geht das ἀπαγγέλλομεν weder auf das Evangelium, noch auf den Brief (s. zu V. 2), sondern auf die mündliche Verkündigung; auch hier schliesst Johannes die anderen Augen- und Ohrenzeugen mit ein, da, so gewiss er sich der Eigenartigkeit seiner Verkündigung von Christo, wie er sie in seiner Lehrthätigkeit stetig übte, bewusst war, er doch sicher voraussetzte, dass auch diese, wenn auch in anderer Form und Weise, doch wesentlich dasselbe verkündigten. Das Hauptmoment des Verses liegt, da Johannes V. 1 f. bereits ausreichend sich als Augenzeugen charakterisirt hatte, darin, dass er nun durch καὶ ὑμῖν die Leser des Briefes als diejenigen bezeichnet, welchen seine ständige Verkündigung gilt. Das καί aber stellt die Hörer dieser Verkündigung den Trägern derselben gegenüber, sofern sie durch dieselbe ebenfalls erfahren, was diesen durch das Sehen und Hören kund geworden (vgl. Zwingli, Ebr., Wstc., Hltzm.)*). Es entsteht dadurch keineswegs eine Tautologie mit dem folgenden ἵνα καὶ ὑμεῖς (gegen Hth.), da dieses höchst nachdrucksvoll hervorhebt, dass sie ebenso mit ihnen des Gegenstandes der Verkündigung, wie der Segensfrucht derselben, welche der Absichtssatz bezeichnet, theilhaftig werden sollen. — κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν) bezeichnet die Gemeinschaft, deren sie mit den Augenzeugen theilhaftig werden sollen und zwar dadurch, dass deren Verkündigung ihnen die Erkenntniss des uranfänglichen und geschichtlich offenbar gewordenen Wesens dessen vermittelt, der als der λόγος τῆς ζωῆς bezeichnet war (V. 1), so dass, weil mit dieser Erkenntniss das wahre Leben gegeben ist (Joh 17 3), jene Gemeinschaft eine volle Lebens-

*) Das καί, das die Rcpt. nach KL, die es nicht verstanden, fortlässt, kann unmöglich bezeichnen, dass auch ihnen neben Anderen diese Verkündigung zu Theil wird (so die Meisten), da der Zusammenhang schlechterdings kein Motiv darbietet, weshalb dies hervorgehoben sein sollte; möglich wäre es nur, wenn ἀπαγγ. auf die Verkündigung dieses Briefes ginge, dessen Leser dann eben Andere wären als die, unter denen der Apostel bisher gewirkt hatte (vgl. Einl. § 2, 1. 7), aber die ausdrückliche Unterscheidung des γράφομεν V. 4 von dem ἀπαγγέλλομεν hier schliesst diese Deutung schlechthin aus.

gemeinschaft ist*). — καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα) Aehnlich wie V. 2 wird eine nähere Erläuterung angeknüpft in Betreff des im vorigen Absichtssatze neu aufgetretenen Begriffs der κοινωνία; doch markirt das δέ sofort, dass nicht von der Gemeinschaft die Rede sein soll, welche die Leser mit den Aposteln haben, sondern, wie das im N.T. so seltene Possessivpronomen noch stärker hervorhebt, die, welche die Apostel mit einander haben und in welche die apostolische Verkündigung die Leser versetzen soll. Dann aber versteht es sich von selbst, dass es sich um eine selbstständige Aussage über den Charakter dieser Gemeinschaft, der sie als ein so hohes Gut erscheinen lässt, handelt, d. h. dass die einfache Kopula zu ergänzen ist**). — μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) Hier wird es vollends klar, dass die κοινωνία, um die es sich handelt, nicht irgend eine Geistes- oder Liebesgemeinschaft, sondern eine Lebensgemeinschaft ist, wie sie darauf beruht, dass die Augenzeugen in dem Vater und dem Sohne und dadurch untereinander eins sind (Evang. 17 21). Weil sie nemlich in dem, dessen Leben aus seiner uranfänglichen Gemeinschaft mit dem Vater stammt (V. 2), den gefunden haben, in welchem uranfängliches und darum göttliches Wesen geschichtlich offenbar geworden (V. 1), ist das Gemeinschaftsband, das sie untereinander verbindet, die Gemeinschaft mit dem Vater, dessen Schauen in Christo fortan der eigentliche Mittelpunkt ihres ganz in ihn sich

---

*) Natürlich kann nicht an die Gemeinschaft gedacht sein, die sie (gemeinsam mit den Aposteln) mit Gott und Christo haben (Bng. u. Aeltere), aber auch nicht an eine Fortbildung der Gemeinschaft mit den Aposteln (Lck., de W.), da ja dieselbe erst durch die Verkündigung entsteht. Dann aber genügt auch nicht, an eine Gemeinschaft des Geistes in Glauben und Liebe zu denken (Hth., vgl. Hpt.).

**) Hieraus ergiebt sich, dass die ältere Auffassung (August., Luther, Clv., Grot., vgl. noch Ebr., Hpt.), wonach dies der zweite Theil des Absichtssatzes wäre und ᾖ zu ergänzen, unhaltbar ist. Die Ellipse des ᾖ ist zwar nicht unmöglich (vgl. II Kor 8 11. 13), aber selten und hier, wo die erste Hälfte des Absichtssatzes ein eigenes Verbum hat (ἔχητε), äusserst hart. Auch das stärker trennende καὶ — δέ (Evang. 6 51. 8 16f. 15 27), welches immer neben der Verknüpfung ein Moment der Entgegensetzung betont, verbietet durchaus, in dem Folgenden lediglich ein zweites Glied des Absichtssatzes zu sehen. Endlich kann das ἡ ἡμετέρα garnicht die Gemeinschaft, welche die Apostel mit den Lesern durch die Verkündigung gewonnen haben, bezeichnen, wie bei dieser Konstruktion nothwendig wäre, da im Folgenden (V. 4), wie im Vorigen, der Umkreis des ἡμεῖς die ὑμεῖς nicht ein-, sondern ausschliesst. Entschieden falsch ist, wenn Hpt. meint, dass die Beziehung des ἡμετέρα auf die Apostel allein die falsche Fassung des κοινωνίαν μεθ' ἡμῶν von der gleichen Gemeinschaft mit Gott und Christo voraussetze, da der Eintritt in eine Gemeinschaft mit den ἡμεῖς immer voraussetzt, dass diese untereinander in Gemeinschaft stehen; und welche das sei, soll eben erläutert werden.

versenkenden Lebens ist, und mit seinem Sohne, der ihnen durch seine Selbstoffenbarung in Wort und Werk dieses Leben vermittelt hat, und der nun, weil dies in seinem geschichtlichen Leben geschehen ist, mit dem Namen bezeichnet wird, welcher dem Verf. die Identität des Menschen Jesus mit dem in ihm erschienenen die volle Gottesoffenbarung vermittelnden Christ ausdrückt (Ἰησοῦ Χριστοῦ).

V. 4. *καὶ ταῦτα γράφομεν*) Ausdrücklich wird hier das Schreiben des gegenwärtigen Briefes von der V. 3 erwähnten Verkündigung unterschieden; eben darum kann aber das *ταῦτα* nicht auf den im Vorigen erörterten Gegenstand derselben gehen (Westc.), auch nicht auf das über den Zweck desselben Gesagte (vgl. Hpt.), sondern nur vorausweisend auf den vor dem Geiste des Verf. bereits dastehenden Briefinhalt. Das nachdrucksvolle *ἡμεῖς* hebt nicht die apostolische Autorität des Schreibers hervor (Westc.), sondern es leitet von dem bisherigen kommunikativen ἡμεῖς, das alle Augenzeugen einschloss, zu dem schriftstellerischen ἡμεῖς über, das zwar auch immer den Gedanken involvirt, dass, was er schreibt, nichts ihm ausschliesslich Eigengehöriges ist, sondern dass Andere mit ihm dasselbe schreiben würden, das aber doch die Person des Schreibers aus der grösseren Zahl der Verkündiger heraushebt. — *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη*) Der Absichtssatz, welcher den Zweck des Schreibens ausdrückt und nun doch ein anderer ist als der, welcher den Zweck der Verkündigung angab (V. 3), zeigt aufs Neue, dass beides ausdrücklich geschieden wird. Wenn seine Verkündigung die Absicht hatte, die Gemeinschaft der Leser mit den Aposteln zu bewirken, so versteht sich von selbst, dass er an dieser Gemeinschaft seine Freude hat; und diese Freude wird mit immer vollerem Inhalt erfüllt (vgl. Evang. 3 29), zur Vollendung gebracht werden (16 24. 17 13), wenn jene Gemeinschaft eine immer engere und vollkommenere wird. So wird also der Zweck seines Briefes kein anderer sein, als, was er bisher durch seine Verkündigung intendirt hat, zur immer vollkommneren Verwirklichung zu bringen*).

*) Das *υμιν* (Rcpt. nach CKL) statt *ημεις* ist offenbar nach V. 3 (vgl. KL: *απαγγ. υμιν*) konformirt und hat die Aenderung des *ημων* in *υμων* (ACKP, vgl. Trg. u. WH. a. R.) nach sich gezogen. Die Lesart ist auch exegetisch unhaltbar, da, wie die völlig willkürlichen Bestimmungen der Ausleger zeigen, aus dem Kontext durchaus nicht erhellt, woran bei ihrer Freude gedacht ist. Nach Holtzm. würde aus dieser Lesart vollends erhellen, dass die Leser des Evangeliums gemeint sind, auf das dann auch V. 3 zurückblicken soll. Was Karl von einer Heilsungewissheit sagt, die durch diesen Brief gehoben werden soll, ist, wie alles, was er von einem Missverständniss eines früheren Briefes, das dieser heben will, andeutet, rein eingetragen. Die Annahme, dass das *γράφομεν* auf eine im Entstehen begriffene Literatur der Autopten hin-

Der Brief beginnt mit drei einleitenden Meditationen (1 5 —3 6), deren jede von einer neuen Seite her den Christenstand der Leser charakterisirt, und aus dem so an die Spitze gestellten Thema der Betrachtung nach je zwei Seiten hin die entsprechenden Folgerungen zieht. So schliesst sich an 1 5 zunächst die doppelte Folgerung in 1 6—10 und 2 1—6.

1 5—10. Der Wandel im Licht. — *καί*) Gerade weil in V. 5 noch nicht das beginnt, was der Verf. nach V. 4 den Lesern schreiben will, sondern erst die nächstliegende Voraussetzung angegeben wird, an welche er seine Betrachtungen anknüpfen will, verbindet er den folgenden Satz eng mit dem über den Zweck seines Schreibens Gesagten (vgl. das *καί* am Eingang von V. 2). Damit kehrt er der Sache nach zu dem V. 1—3 über die Voraussetzung seines Schreibens Gesagten zurück (vgl. Wstc.), nämlich zu dem Inhalt der apostolischen Verkündigung. So erklärt sich auch, weshalb dem V. 3 über den Zweck dieser Verkündigung Gesagten mit dem nachdrücklich vorangestellten *ἔστιν* gegenübertritt, was den Inhalt derselben ausmacht. — *αὕτη*) vorausweisend, wie Evang. 1 19, auf den in dem folgenden Satze mit *ὅτι* enthaltenen Inhalt der Botschaft: und es besteht darin die Botschaft (*ἡ ἀγγελία*, wie I Sam 4 19. Jes 28 9. Prv 12 25). — *ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ*) Gemeint ist der V. 3 zuletzt genannte Jesus Christus, der Sohn Gottes. Da nun die Botschaft keineswegs bloss in dem Sinne von ihm gehört ist, dass er selbst etwa die in dem folgenden Objektssatze enthaltenen Worte gesprochen hat (wie Ew. annahm), sondern da vielmehr aus seiner ganzen Selbstdarstellung in Wort und Werk diese Kunde vernommen ist, so steht nicht *παρά*, wie Evang. 8 26. 40 u. öfter, sondern *ἀπό*, welches das mittelbare und unmittelbare Ausgehen dieser Kunde von ihm zusammenfasst (vgl. Win. § 47 bei *ἀπό* not. b. Anm. 1). — *καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν*) kehrt mit absichtsloser Variation des Kompositum zu dem *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν* des V. 3 zurück, und sagt mit seiner absichtsvollen Anknüpfung an *ἡ ἀγγελία*, dass es sich nur um die Verkündigung einer von Christo erhaltenen Botschaft handelt*). — *ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν*)

---

deutet (Zahn, Einl. S. 567), verkennt den Charakter des schriftstellerischen Plural.

*) Dass Johannes durch die Anknüpfung mit *καί* die *ἀγγελία* als eine Freudenquelle bezeichnen will (Hth. nach Rth.), ist eine ganz fernliegende Reflexion, die ohnehin auf die falsche Lesart in V. 3 sich gründet. Ebensowenig kann das voranstehende *ἔστιν* die Realität der Botschaft markiren (Hth., Braune, Luth.), da das *ἔστιν* die wirkliche Existenz nur bezeichnen könnte, wenn es nicht, wie hier, ein Prädikat mit dem Subjekt verknüpfte. Das *αυτη εστιν* (Rcpt. nach A) ist wohl Aenderung nach Evang. 1 19, um das richtige Verständniss zu sichern;

Dieser Satz enthält nicht eine Aussage über das metaphysische Wesen Gottes, dergleichen Jesus überhaupt nicht gegeben hat (auch nicht Evang. 4 24), und die ja nicht eine Botschaft genannt werden könnte, sondern eine heilsgeschichtliche Thatsache. Daher versteht es sich auch von selbst, dass die von Christo vernommene Botschaft sich auf das bezieht, was in und mit ihm gekommen ist (gegen Hth.). Licht ist aber das überall Sichtbare, das sich selbst überallhin Kundgebende. Der Satz kann also nur besagen, dass Gott in Christo offenbar geworden sei, und enthält darum die für den Christen kraft der apostolischen Botschaft zunächst feststehende Grundthatsache, auf welcher alle Gotteserkenntniss und daher alles wahre Leben ruht (vgl. zu V. 2). — *καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία*) ist keineswegs eine leere Wiederholung des Satzes in negativer Form, sondern besagt, wie die nachdrückliche Betonung des an den Schluss tretenden *οὐδεμία* zeigt, dass keinerlei Finsterniss, d. h. nichts Dunkles und Unerkennbares mehr in ihm ist, dass er also vollkommen offenbar geworden. Eine Gottesoffenbarung hat es ja von Anfang an gegeben, insbesondere auf dem Gebiete des Judenthums, aber damit, dass Gott etwas von sich offenbart hat, ist nicht er selbst Licht geworden, vielmehr Vieles an ihm noch unerkennbar geblieben *).

---

ganz verkehrt das *επαγγελια* (Rcpt. nach CP, vgl. ℵ) statt *αγγ*. Dass *αὐτός* in unserem Briefe immer auf Gott gehe (Plus., BCrus., Karl), ist ebenso grundlos, wie, dass *ἐκεῖνος* als solches immer auf Christum gehe (Hth,); jenes deutet auf das zunächst stehende, dieses auf das entferntere Objekt, wie überall. Ohnehin kann ja eine Aussage über Gott (den Vater) natürlich nur von einem Anderen (dem Sohne) vernommen werden. Das *ἀναγγέλλειν* könnte hier im Unterschiede von *ἀπαγγ*. das Wiederverkündigen des Vernommenen bezeichnen (Luth.); aber der joh. Sprachgebrauch hält diese Unterscheidung nicht fest (vgl. Evang. 4 25. 5 15. 16 13ff. 25). Dass das *ἀναγγ*. auf das Evang. gehe (Ebr.), ist ganz kontextwidrig.

*) Die herrschende Auslegung kommt in verschiedenster Form und oft mittelst der fernliegendsten Spekulationen darauf heraus, dass Gottes Wesen absolute Heiligkeit und Wahrheit sei. Allein dass Licht in der Schrift Bild der sittlichen Reinheit sei, lässt sich nicht nachweisen (vgl. Weiss, joh. Lehrb. I, § 5); und in diesem Sinne von Gott erst aussagen zu wollen, dass keinerlei sittliche Unreinheit in ihm sei, wäre nicht nur unnöthig, sondern grenzte an Blasphemie. Nicht einmal Symbol der Wahrheit ist das Licht, sondern als erleuchtendes Prinzip ist es das die Wahrheitserkenntniss Vermittelnde; aber dann muss ein Gen. dabeistehen (Evang. 1 4). Die symbolische Bedeutung von *φῶς*, wonach es als das Glänzende Bild des Glücks und Heils ist, liegt hier gänzlich fern und wird nur von Wstc. mit eingemischt. Wäre aber die absolute Heiligkeit Gottes gemeint, so ist klar, dass von dieser nicht erst Christus Botschaft gebracht hat; denn wenn diese Wahrheit die wesentliche »Basis« des Christenthums bildet (Hth.), so ist sie eben nicht der Inhalt der Verkündigung Christi, sondern ihre im A. T. ge-

V. 6f. Nun erst beginnt, daher auch asyndetisch einsetzend, die erste Meditation darüber, was für den Christen daraus folgt, dass Gott vollkommen offenbar geworden. — *ἐὰν εἴπωμεν*) Die Form des Bedingungssatzes setzt den Fall einer objektiven Möglichkeit ohne Andeutung darüber, ob der Redende ihn für wahrscheinlich hält oder nicht (vgl. Win. § 41 b, 2, 6); denn dass der Apostel bestimmte Gegner im Auge hat, bei denen dies der Fall (Karl), ist ja durch die 1. Pers. Plur., mit der der Verf. nur andeutet, dass das über den Fall zu Sagende durchaus allgemeingültig sei und auf ihn genau so zutreffen würde, wie auf jeden, bei dem dieser Fall einträte, schlechthin ausgeschlossen. Es handelt sich nemlich um den Fall, wo einer behauptet, die Gemeinschaft mit Gott zu haben (*κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ*), welche die apostolische Verkündigung bei den Hörern bezweckte (V. 3), und das werden ordentlicher Weise alle seine Leser thun. Daher liegt die Pointe des gesetzten Falles auf dem zweiten Satzgliede, wonach dieser Behauptung, welche im Grunde einfach ihren Christenstand aussagt, das thatsächliche Verhalten widerspricht. — *καὶ ἐν σκότει περιπατῶμεν*) Ist nemlich Gott Licht (V. 5), so muss jeder, der mit ihm Gemeinschaft hat, im Lichte wandeln, das von dem sich selbst (in Christo) offenbarenden Gotte ausgeht. Wer aber in Finsterniss wandelt, der hat kein Licht, das ihm den Weg zeigt (vgl. Evang. 8 12), und weiss darum nicht, wohin der Weg führt, den er geht (Evang. 12 35). Der Wandel in der Finsterniss ist also Bild der Lebensführung im unerleuchteten Zustande, in welchem man die göttliche Offenbarung als Maassstab zur Beurtheilung seines Thuns noch nicht hat oder nicht anwendet. — *ψευδόμεθα*) bezeichnet nicht einen Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung (Lck.), sondern eine wissentlich unwahre Behauptung. Der Widerspruch zwischen der behaupteten Gemeinschaft mit Gott, von dem der Christ weiss, dass er vollkommen offenbar und damit Prinzip aller Erleuchtung geworden (vgl. d. vor. Anm.), und zwischen dem thatsächlichen Wandel im unerleuchteten Zustande ist so evident, dass hier von Irrthum keine Rede sein kann. Wer dennoch jene Behauptung ausspricht, welcher sein ganzes Verhalten widerspricht, der lügt. — *καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*) Die Wahrheit im Sinne der Schrift ist nicht die Summe alles dessen, was wahr ist, sondern das offenbar gewordene Wesen Gottes (Evang. 1 14), das

---

gebene Voraussetzung. Dass *φῶς* die absolute Vollkommenheit im gnostischen Sinne (Hltzm.) oder gar Liebe, die jeden Hass ausschliesst (Karl), bedeuten könne, ermangelt jedes Nachweises. Die Stellung des *ουκ εστιν* vor *εν αυτω* (B. Trg.txt. WH.) ist nach V. 8. 10 konformirt; wie das *εν ημιν ουκ εστιν* V. 8 (ACKP Lchm. Trg.) nach V. 5.

nach seinem Willen zugleich normativ für den Menschen ist (vgl. Lev 11 44f.). Das Thun der Wahrheit ist demnach das durch das Wesen und den Willen Gottes normirte Thun (Evang. 3 21). Wer aber behauptet, Gemeinschaft mit Gott zu haben und doch im unerleuchteten Zustande wandelt, der thut die Wahrheit sowenig, wie er sie redet, weil man im unerleuchteten Zustande sein Thun natürlich sowenig nach der Norm des göttlichen Wesens normirt, wie man es danach beurtheilt *). — V. 7. *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν)* Da in dem V. 6 gesetzten Falle der Nachdruck auf dem mit einer Behauptung im Widerspruch stehenden Verhalten lag, ist es nur naturgemäss, dass, wenn Joh. jetzt die Betrachtung auf den entgegengesetzten Fall lenkt, er den Fall des entgegengesetzten Verhaltens setzt, wo wir wirklich im erleuchteten Zustande wandeln. Es ist ebenso zwecklos, wie willkürlich, aus dem Gegensatz zugleich die Voraussetzung zu ergänzen: wenn wir nicht nur sagen, dass wir Gemeinschaft mit Gott haben, sondern auch im Lichte wandeln (Ebr., Hth., Brckn.). — *ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί)* Während in V. 6 das V. 5 über die Gottesoffenbarung in Christo Gesagte lediglich Voraussetzung war, muss es hier ausdrücklich ausgesprochen werden, dass der Wandel im Zustande der Erleuchtung jener Voraussetzung lediglich entspricht (*ὡς*, wie Evang. 12 35f.). Nur die Absicht, das Naturgemässe dieser Voraussetzung schon im Ausdruck recht klar hervortreten zu lassen, veranlasst den Apostel, statt des *θεὸς φῶς ἐστίν* einen andern Ausdruck zu wählen, der schon kontextmässig ganz dasselbe besagen muss. In der That aber versteht sich von selbst, dass das Licht, welches sich überallhin durch seine Ausstrahlung kundgiebt, nicht in Finsterniss gehüllt sein kann, sondern dem, der sich in seinem engsten Umkreise befindet (Gemeinschaft mit ihm hat), sein Licht mittheilt. Ohne Bild: der Thatsache, dass Gott, nachdem er in Christo offenbar geworden, auch

*) Nach der gangbaren Missdeutung des V. 5 soll der Wandel in Finsterniss das Leben im Element der Sünde sein. Dass dieser ein bewusster Widerspruch mit der behaupteten Gottesgemeinschaft ist, wird dann meist durch den eingetragenen Mittelgedanken erklärt, dass die Gemeinschaft mit Gott nothwendig uns ihm gleichgestaltet. Ebenso wird bei ihr die zweite Hälfte des Nachsatzes zu einer reinen Tautologie, da es sich freilich von selbst versteht, dass, wer in der Sünde wandelt, die Wahrheit nicht thut. — Auch im Evang. steht *τὸ σκότος* nur 3 19 statt des sonst gewöhnlichen *σκοτία*. — Ganz falsch nahmen Aeltere *ποιεῖν τ. ἀλήθ.* im Sinne von candide, sincere agere (Cypr., Grot., BCrus.); willkürlich bestimmt de W. die *ἀλήθ.* als das dem Wesen der christlichen Gemeinschaft Entsprechende, Hpt. als das schlechthin reale Sein (vgl. Luth.: die Verwirklichung der Wahrheit, die in Gott ihre Realität hat), Rth. nimmt die *ἀλήθ.* von dem als Recht Erkannten. Das einfach Richtige hat selbst Karl.

vollkommen erkannt werden kann, entspricht es nur, dass man im Lichte dieser Gottesoffenbarung wandelt *). — *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων*) Es ist echt johanneische Weise, nicht bei der einfachen Umkehrung des Gedankens stehen zu bleiben, sondern den Gedanken zugleich weiter zu führen (vgl. Hltzm.). Die Gemeinschaft der Christen unter einander, nicht bloss die der Apostel mit den Lesern (Bng., Rth.), welche ja nach V. 3b eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, bewährt sich als eine wirklich vorhandene und nicht lügenhaft behauptete nur, wenn wir im Lichte der damit gegebenen Gottesoffenbarung wandeln. Unsre Gemeinschaft mit der durch sie erleuchteten Christenheit ist nicht die Folge, sondern die Voraussetzung des Wandels im Licht, an welchem sie allein erkannt werden kann **). — *καί*) Wie in V. 6 der Hauptsatz zweigliedrig war, so ist er es auch in dieser ganz parallel gebildeten Antithese. Wie dort die Unwahrheit der behaupteten Gottesgemeinschaft sich darin zeigt, dass aus dem Wandel in Finsterniss das Nichtthun der Wahrheit folgt, so bewährt sich die wirkliche Zugehörigkeit des im Lichte Wandelnden zu der christlichen Gemeinde in der Theilnahme an dem ihr

---

*) Hier wird vollends klar, dass *φῶς* nicht das Element der Heiligkeit und Wahrheit sein kann; denn da Gottes Wesen selbst die Wahrheit und die Norm der Heiligkeit ist (»seine ethische Bestimmtheit, die er an sich trägt«, Luth.), so können diese nicht von ihm getrennt werden als das Element, in welchem er lebt und webt (Dstrd., Hth., Brckn., Luth.), wie sie unser Lebenselement werden sollen. Schon Ebr. wollte darum an die Sphäre des sündlos heiligen Lebens der Engel und der Vollendeten denken, welche Gott zu seiner Wohnstätte erwählt hat, und Hpt. an die volle Entfaltung des göttlichen Wesens in seiner *δόξα*, dem dann das Wandeln in der Lebenssphäre des Reiches Gottes entspricht; aber dadurch wird die Einheit des bildlichen Ausdrucks kontextwidrig aufgehoben.

**) Wie schon viele Väter einfach statt *μετ' ἀλλήλων* lesen *μετ' αὐτοῦ* (vgl. Cod. A), so denken auch August., Bez., Lang., Ew. u. A. bei dem *μετ' ἀλλήλων* an das Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und Menschen, und de W. fügt in Gedanken ein *μετ' αὐτοῦ* hinzu. Auch hier bewährt sich, dass diese Gemeinschaft nicht bloss Liebesgemeinschaft ist (Lck., Hth. u. d. Meisten), sondern eine Lebensgemeinschaft, welche nicht bloss in der Gleichheit des Lebenselementes besteht (Hpt.), sondern darin, dass das durch die Erkenntniss der Offenbarung Gottes in Christo gewonnene Leben ihnen allen gemein ist. Eine völlige Umkehrung des Gedankenverhältnisses ist es, wenn man hier mit den Meisten die Folge und Frucht des Wandels im Licht ausgesagt findet (vgl. Hth., Brn.). Der Gegensatz zu der Betrachtung, dass, wenn wir in Finsterniss wandeln, unsere behauptete Gemeinschaft mit Gott eine Lüge sei, kann doch nur darin bestehen, dass, wenn wir im Lichte wandeln, unsere Gemeinschaft mit Gott Wahrheit sei. Auch aus dem Folgenden erhellt das klar, da ja die mit dem Christenstande als solchem gegebene Sündenvergebung nicht vom Wandel der Christen abhängig gemacht werden kann. Das Richtige hat schon Karl, während Luth., Hltzm. sich über diese wichtige Frage gar nicht aussprechen.

spezifisch eigenthümlichen Heilsgute der Sündenvergebung. Sofern nämlich die christliche Gemeinschaft die Gottesgemeinschaft voraussetzt (V. 3b), kann sie ohne diese Theilnahme gar nicht gedacht werden, da ja nur der Sündenreine mit Gott Gemeinschaft haben kann. — *τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) Das im gewaltsamen Tode vergossene Blut Jesu ist der konkret plastische Ausdruck für seinen nicht nach dem Naturlauf, sondern auf besondere göttliche Veranstaltung erlittenen Tod. Der Gestorbene, welcher naturgemäss mit dem Namen, den er in seinem irdischen Leben führte, bezeichnet wird, heisst aber zugleich der Gottessohn, weil er als der Sohn Gottes unsere Gemeinschaft mit dem Vater vermittelt (ermöglicht) hat, als sein Blut uns von der Schuldbefleckung reinigte, welche dieselbe verhindert hätte *). — *καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*) Die auf eine falsche Deutung von V. 9 gestützte Annahme, dass hier an die Tilgung der Sünde selbst im Sinne der Heiligung (Lck., Dstrd., Ebr., Ew., Brn., Hpt., Wstc.) oder wenigstens — was ganz unhermeneutisch — an diese mit gedacht sei (Bng., de W., Brckn., Rth. und so, wie es scheint, auch Hltzm.), lässt sich nicht durch Evang. 13 10. 15 2f. begründen, wo nur der bildliche Zusammenhang diese Deutung rechtfertigt. Die Vorstellung einer Reinigung hat, wo ein solcher nicht vorliegt, zu ihrem Korrelat die Vorstellung der Schuldbefleckung, in deren Form jede begangene Sünde auf dem Sünder haften bleibt. Es kann also nur an die Reinigung von der Schuldbefleckung gedacht sein; und das *πάσης ἁμαρτ.* deutet an, dass nicht nur von den Sünden der vorchristlichen Zeit, sondern von jeder Sünde, die auch im Laufe des Christenlebens mit Schuld befleckt, den wirklichen Genossen der christlichen Gemeinschaft das Blut Jesu immer wieder reinigt **).

---

*) Die Rcpt. fügt nach AKL *Χριστου* zu *Ιησ.* hinzu nach V. 3. Der Opfercharakter des Todes Jesu (so gew.) liegt an sich in seiner Bezeichnung durch *τὸ αἷμα* noch nicht. Als der Gottessohn wird Jesus nicht bezeichnet, um die Identität beider hervorzuheben (Hth.), aber auch nicht um anzudeuten, warum sein Blut solche Wirkung haben kann (Ebr., Luth.), worauf hier noch gar nicht reflektirt wird. Das anknüpfende *και* fassen Aeltere ohne Weiteres begründend (Oec., Thph., Bez., Lng.; vgl. auch Snd.).

**) Das *πάσης ἁμαρτίας* darf nicht durch die Uebersetzung »von aller Sünde« auf das gesammte sündliche Wesen bezogen werden, wofür Stellen wie Jak 1 2. II Kor 12 12. Eph 1 8 nichts beweisen (gegen Hth., Brn., Wstc. u. A.). Das Richtige macht schon Luth. energisch geltend, obwohl er ausschliesslich an die tägliche Sündenvergebung denkt, wie Krl. umgekehrt ausschliesslich an die Vergebung der vorchristlichen Sünden, obwohl letzterer dann doch wieder in Zweifel stellt, ob dabei nicht die ethische Befreiung von der Gewalt der Sünde vorausgesetzt ist. Während die Reinigung von der Schuldbefleckung überall im N. T.

V. 8ff. ἐὰν εἴπωμεν ὅτι) Gewöhnlich findet man hier eine zweite Folgerung aus V. 5 (Ebr., Hpt., Brn.), aber die asyndetische Anreihung eines ganz in Analogie mit V. 6 gebildeten Gedankens beweist vielmehr, dass der Verf. den dortigen Gedanken noch einmal aufnimmt, um nun erst in concreto zu sagen, woran er hauptsächlich bei dem Wandel in Finsterniss dachte. Dass die Erwähnung der Sündenreinigung in V. 7 den Uebergang dazu bildet (de W., Hth., Wstc.), kann man nur insofern sagen, als ja die fortgesetzte Reinigung von der Schuldbefleckung das Vorhandensein von Sünden (ἁμαρτίαν ἔχομεν) voraussetzt (Luth., Hltzm.), und zwar bei den Gliedern der Christengemeinde, nicht bei den noch nicht Bekehrten (Soc., Grot., Paul., Krl.). Da das Licht der Gottesoffenbarung in Christo vor Allem die Wirkung hat, uns unsere Sünden aufzudecken (Evang. 3 20), so wird der, welcher behauptet, Sünde nicht zu haben, noch in Finsterniss wandeln. Offenbar hat der Verf. solche im Blick, welche mit dem Eintritt in die Christengemeinde ein für alle mal der Sünde entledigt zu sein glauben. — ἑαυτοὺς πλανῶμεν) stärker als das ψευδόμεθα V. 6: wir betrügen uns selbst, führen uns auf einen seelenverderblichen Irrweg (vgl. Evang. 7 12), sofern wir durch die Lüge, welche wir uns einreden, uns verführen, keine Sündenvergebung weiter zu suchen und so unvergebene Sünde behalten. — καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν) Auch dies erinnert an den Schluss von V. 6 und ist noch stärker, als das dort erwähnte Nichtthun der Wahrheit. In wem die offenbar gewordene göttliche Wahrheit garnicht ist, der hat sie nicht aufgenommen, sie kann ihn weder erleuchten, noch in seinem sittlichen Wandel bestimmen *). —

---

und insbesondere auch bei Joh. an das Blut Christi geknüpft wird, entsteht für die falsche Deutung des καθαρισμός die Frage, wie jene sittliche Reinigung durch das Blut Jesu vermittelt gedacht sei. Lck. vermittelt beides durch die Offenbarung der göttlichen Liebe im Tode Jesu, Dstrd. durch die Sendung des Geistes, Hth. durch die versöhnende Kraft des Blutes Christi, Ebr. durch das Gericht über die Sünde im Tode Christi, Hpt. gar dadurch, dass im Blute das Leben ist und dieses ein neues Lebensprinzip in uns wird, was alles nur zeigt, dass eine unmittelbar heiligende Wirkung dem Blute Jesu nicht zugeschrieben werden kann.

*) Das ἔχειν ἁμαρτίαν (Evang. 9 41. 15 22. 24. 19 11) bezeichnet weder die Erbsünde (August., Luther, Clv. u. noch Dstrd.) noch die einzelnen Thatsünden, worüber die dogmatistischen Ausleger stritten, geschweige denn dass man hier gerade an das Begehen einzelner Sünden im Gegensatz zu einem ständigen Wandeln in Finsterniss (Sünde) denken könnte (Ebr., Hpt., vgl. in etwas anderem Sinne auch Hth., Brn.), sondern das Behaftetsein mit Sünde, wie sie in der Form der Schuld an dem, der sie begangen, als Befleckung kleben bleibt (vgl. zu V. 7). Die ἀλήθεια ist nicht im subjektiven Sinne zu nehmen von der Wahrhaftigkeit der

V. 9. ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν) vgl. Jak 5 16. Obwohl der hier gesetzte Fall den Gegensatz bildet zu dem in V. 8 gesetzten, so doch keineswegs die über ihn gemachte Aussage den Gegensatz zu der des vorigen Verses, weshalb gar kein δέ stehen konnte *). Das Bekennen unsrer Sünden ist ja lediglich das Gegentheil der Behauptung, Sünde nicht zu haben, und ebenso die natürliche Folge des Wandels im Licht (V. 7), wie diese die des Wandels in Finsterniss (V. 8); aber es soll nicht etwa nur gesagt werden, dass jenes der Wahrheit entspricht, wie diese einen Selbstbetrug involvirt, was ja auch eine leere Tautologie wäre. Vielmehr hebt der Apostel, den Gedanken fortführend (vgl. zu V. 7), hervor, wie solches Anerkennen unserer Sünde die Seligkeit der Gottesgemeinschaft im Christenstande, wie er durch die vollendete Gottesoffenbarung konstituirt wird (V. 5), keineswegs aufhebe, weil wir ja zugleich in ihm Sündenvergebung haben (V. 7). Er führt dies aber zurück auf die Treue und Gerechtigkeit Gottes (πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος). Jene setzt voraus, dass er uns die Verheissung gnadenreicher Sündenvergebung gegeben hat und zwar natürlich eben in seiner in Christo erschienenen vollen Selbstoffenbarung; diese, dass er bei der Zutheilung derselben als gerechter Richter handelt, indem er den bussfertigen Sünder anders behandelt, als den unbussfertigen. Natürlich ist aber nicht diese Eigenschaft Gottes abhängig von dem im Vordersatz gesetzten Falle, sondern nur ihre im Satze mit ἵνα (vgl. Mt 8 8) angegebene Bethätigung; denn nur in diesem Falle ist er treu und gerecht genug, um uns die aufrichtig bekannten Sünden zu vergeben (ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας) und so uns zu reinigen von jeder uns anklebenden Ungerechtigkeit. Das καὶ καθαρίσῃ weist ausdrücklich auf V. 7 zurück und ist die Folge der Sündenvergebung, durch welche die Sünde in Gottes Augen zu existiren

---

Selbsterkenntniss und Selbstprüfung (de W., vgl. Lck. 2, Rth., Ew., Hltzm.), sondern im objektiven Sinne von V. 6.

*) Das Fehlen des δέ soll also weder den Gegensatz verschärfen (Brn.), noch den Gedanken in seiner absoluten Bedeutung hervorheben (Hpt.), auch hat es mit johanneischer Art (Luth.) nichts zu thun. Die Erörterungen der Ausleger darüber, dass man nicht bloss seine allgemeine Sündhaftigkeit, sondern seine konkreten Sünden, nicht bloss vor Gott, sondern auch vor den Menschen, wohl gar in öffentlicher, kirchlich geordneter Form (vgl. Brn., Hltzm.) bekennen müsse, gehen gänzlich über den Text hinaus. Der Verf. will ja nicht eine Anweisung geben, wie wir uns bei vorkommenden Sündenfällen zu verhalten haben, sondern in concreto zeigen, wie der Wandel im Licht sich zunächst darin zeigen muss, dass wir unser Thun an der höchsten Norm des offenbar gewordenen Wesens und Willens Gottes beurtheilen, in welchem Falle wir an dem Abstande desselben von seinem Ideal uns immer unserer Sünden bewusst werden müssen.

aufhört, und uns also nicht mehr beflecken kann. Das ἀπὸ πάσης ἀδικίας aber hebt ausdrücklich hervor, dass damit jeder Mangel an der gottwohlgefälligen Beschaffenheit (δικαιοσύνη), welcher uns noch anhaftet und, in dem offenen Sündenbekenntniss anerkannt, die Seligkeit unserer Gottesgemeinschaft aufzuheben scheinen könnte, abgethan ist*). — V. 10. ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν) kehrt noch einmal zu dem V. 8 gesetzten Falle zurück, indem das Perf. ausdrücklich auf die von dem bussfertigen Sünder bekannten Sünden (V. 9) hinweist, sofern das Sündebegangenhaben in seiner Fortwirkung das Sündehaben unmittelbar mit sich bringt. Ebenso veranlasst ihn das V. 9 über die Treue Gottes Gesagte dazu, hervorzuheben, dass die Ableugnung unserer Sünde nicht nur Selbstbetrug sei, sondern Gott geradezu zum Lügner mache (ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν), sofern ja seine gnadenreiche Verheissung der Sündenvergebung, wie sie Christus gebracht hat, die unzweideutige Erklärung enthält, dass wir alle Sünder seien. Diese Heilsbotschaft Gottes, die wir durch Christum vernommen haben (ὁ λόγος αὐτοῦ), ist nicht in uns (οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν), also von uns nicht aufgenommen und als Norm unsrer Selbstbeurtheilung angeeignet (Evang. 5 38), wenn wir unsere Sünde

*) Dass Gott Subjekt zu πιστ. κ. δίκ. ist, und nicht etwa Gott und Christus zusammen gedacht (Snd.), folgt daraus, dass Gott im ganzen Abschnitt das Hauptsubjekt ist, auf das noch das αὐτοῦ V. 7 zurückweist. Das πιστός kann nicht auf die Treue Gottes gegen sein eigenes Wesen gehen (Hpt., vgl. auch Ebr., Brn.), da es überall in der Schrift auf die Verheissung Gottes bezogen wird; nur ist dabei nicht an die alttestamentliche Verheissung zu denken (Ew., Luth.) oder in paulinischem Sinne an die in der Berufung gegebene (Hth., Hltzm.), da ja der ganze Abschnitt von der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung ausgeht, die mit der Offenbarung seiner höchsten Liebe vor Allem auch seine sündenvergebende Gnade uns verheisst. Noch weniger kann δίκαιος, das überall in der Schrift als die spezifische Eigenschaft des Richters erscheint (vgl. Evang. 17 25), wonach derselbe jedem vergilt nach seinem Verhalten, hier das in der Treue sich erweisende Rechtthun (Krl.) oder das sich selbst gleichbleibende Wesen Gottes bezeichnen, das stetig auf die Vollendung der Gläubigen gerichtet ist, so dass es wohl gar gleich δικαιῶν (Ebr.) genommen werden könnte. Gedanken wie die, dass bei seiner Treue jede Gefährdung seiner Gerechtigkeit ausgeschlossen sei (Hth.), oder eine Beziehung auf Röm 3 26 (Hltzm.) liegen freilich völlig fern. Dem ἵνα die Finalbedeutung im strengen Sinne vindiziren zu wollen (Hpt., Brn., vgl. Ebr.), führt zu Künsteleien; es giebt nur das Ziel an, auf welches die Treue und Gerechtigkeit in ihrer Bethätigung gerichtet ist. Die obige Darstellung zeigt, dass der Ausdruck keineswegs tautologisch wird, wenn das καθαρίζειν nicht von der sittlichen Reinigung verstanden wird (gegen die V. 7 gen. Ausleger); vielmehr trägt diese Fassung ein durch den Zusammenhang in keiner Weise veranlasstes, mit der Treue und Gerechtigkeit Gottes in keiner Beziehung stehendes Moment ein.

leugnen, sofern dieselbe überall Hand in Hand geht mit der Aufdeckung unserer Sünde, um deretwillen wir sie bedürfen. Damit ist allseitig erwiesen, dass ein Wandel in Finsterniss, wie er sich in mangelnder Sündenerkenntniss zeigt, mit der in Christo uns gegebenen Gottesoffenbarung unverträglich ist *).

Die Meditation über das 1 5 an die Spitze gestellte Grundthema wendet sich nun einer anderen Seite zu, sofern die in Christo gekommene volle Gottesoffenbarung nicht nur die stete Erkenntniss unseres Sündigens ein-, sondern auch alles fernere Sündigen prinzipiell ausschliesst (2 1—6).

Kap. II.

2 1—6. Die Frucht der Gotteserkenntniss. — *τεκνία μου*) Das Diminutiv, wie der Genitiv verstärken den Ton zärtlicher Liebe in der Anrede. Dass der Verf. dabei irgend, wie Paulus Gal 4 19 (Hltzm.), auf seine geistliche Vaterschaft reflektirt, erhellt durchaus nicht; es ist der Greis, der eine im Grossen und Ganzen jüngere Generation als seine Kindlein anredet. — *ταῦτα γράφω ὑμῖν*) blickt noch einmal auf den Zweck seines Schreibens (1 4) zurück, nur dass gegenüber der Anrede, welche den Verf. in ein rein persönliches Verhältniss zu den Lesern setzt, das *γράφομεν* sich zur ersten Person Sing. individualisirt. Natürlich hat auch das über den Wandel im Licht, d. h. in der steten Erkenntniss seiner Sünde Geschriebene indirekt den angegebenen Zweck, aber ebenso und viel direkter Alles, was der Verf. nach 1 4 zu schreiben im Begriff ist, um seine Freude an der Gemeinschaft mit den Lesern vollkommen zu machen (Wstc., vgl. schon Beng., Grot.). — *ἵνα μὴ ἁμάρτητε*) Der Conj. Aor. zeigt, dass nicht an das habituelle Sündigen — das wäre der Conj. Praes., vgl. Evang. 4 34 — gedacht ist, welches der Christenstand selbstverständlich ausschliesst, sondern an das einzelne Sündigen, das so leicht gering geachtet und in seinem Widerspruche mit dem Christenstande übersehen wird **). — *καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ*) Erst hier reflek-

---

*) V. 10 will also nicht bloss die Paränese verstärken (Hth., Hpt.), die ohnehin doch nur indirekt in der Meditation des Apostels liegt. Der *λόγος αὐτοῦ* (*τ. θεοῦ*), der hier an die Stelle der *ἀληθ.* V. 8 tritt, geht nicht auf das A.T.liche Gotteswort (Grot., de W., Ew.), oder auf sämmtliche Wort- und Thatoffenbarungen Gottes (Ebr.).

**) Das *ταῦτα* geht also nicht auf das V. 5—10 (so gew. seit Lck.) Geschriebene, zumal bei solcher Rückweisung 2 26 *ἔγραψα* steht. Gänzlich auszuschliessen ist die Vorstellung, als ob das Vorige veranlassen könnte, es mit der Sünde zu leicht zu nehmen (August., Clv., Bng.,

tirt der Verf. direkt auf die Ausführungen des ersten Abschnitts. Ist mit dem Wandel im Licht nothwendig gegeben, dass wir die uns immer noch anhaftende Sünde erkennen und bekennen, so scheint die Absicht, alles Sündigen auszuschliessen, doch unerfüllbar und die immer neue Störung und Trübung der im Christenstande erlangten Gottesgemeinschaft unvermeidlich zu sein. Darum verweist der Apostel, ehe er auf die Entwicklung des Widerspruchs zwischen allem Sündigen und dem Christenstande eingeht, zuerst auf die Lösung jenes scheinbaren Widerspruchs im christlichen Bewusstsein (vgl. Ebr., Hpt., Hltzm.), der in der Möglichkeit, immer neue Sündenvergebung zu erlangen, liegt für den Fall, dass die immer vorhandene objektive Möglichkeit des Sündigens (zu ἐάν vgl. 1 6) sich verwirklicht. — παράκλητον ἔχομεν) Wie Jesus sich indirekt Evang. 14 16 als den Adocatus, d. i. Beistand, Anwalt, bezeichnet hatte, der durch seinen persönlichen Beistand, wie durch seine Fürbitte beim Vater (vgl. auch die Bitte um den ἄλλος παράκλητος) den Jüngern allezeit vermittelt hatte, was sie brauchten, so bezeichnet ihn der Apostel jetzt nach seinem Heimgange als solchen. In seinem fortdauernden Verkehr mit dem Vater (πρὸς τὸν πατέρα, wie 1 2) wird er ihr Fürsprecher sein, wenn der gesetzte Fall eingetreten, und es nun darauf ankommt, den Vater zu bewegen, dass er durch gnädige Vergebung die durch das Sündigen entstandene Störung des Gemeinschaftsverhältnisses mit ihm wieder aufhebe. Indem der Apostel sich unter die einschliesst, die einen Anwalt beim Vater haben, setzt er eine solche auch für sich als möglich. — Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον) Dieser Fürsprecher ist Jesus Christus, und zwar als gerechter (I Pt 3 18), d. h. kraft seiner normalen, gottwohlgefälligen Lebensbeschaffenheit, weil er, sobald irgend eine Ungerechtigkeit an ihm wäre, selbst eines Fürsprechers bedürfte. Dieses Prädikat eignet ihm aber als dem, der in seinem irdisch-menschlichen Leben Jesus hiess und der doch zugleich der Christ ist im Sinne von 1 3. — V. 2. καὶ αὐτός) schliesst in der Form eines selbstständigen Satzes eine zweite Aussage über Jesum Christum an, welche dazu dient, ihn als zu unserem Paraklet qualifizirt darzustellen: und er (und kein Anderer, als dieser δίκαιος) ist ἱλασμός, wie

---

Lck., Dstrd., Ew., Krl. u. A.). Es heisst eben nicht τ. γρ. ὑμῖν ἀλλ' οὐχ ἵνα ἁμάρτητε. Schon die Anrede und der an 1 4 anknüpfende neue Ansatz machen es höchst unwahrscheinlich, dass 2 1f. den Abschluss des vorigen Abschnittes enthalten sollte (gegen Hth., Hpt., Luth. u. A.). Dieser Uebergang aber macht es vollends klar, dass im Vorigen nicht schon von dem Nichtsündigen die Rede gewesen sein kann, weder in dem von dem Lichtwandel, noch in dem von der Sündenreinigung Gesagten, womit ja jeder wirkliche Gedankenfortschritt aufgehoben würde. Karl denkt speziell an die Sünde des Götzendienstes!

es der sein muss, den wir zum Paraklet haben können; denn seine Fürbitte ist ja im Grunde nichts Anderes, als die fortdauernde Geltendmachung dessen vor Gott, wodurch Christus ἱλασμός ist, und das ist nach 1 7 ohne Zweifel sein von der Schuldbefleckung reinigendes Blut. Das Subst., das der Wortbildung nach den Akt des ἱλάσκεσθαι bezeichnet, erklärt sich durch die bekannte Metonymie, wonach die Bezeichnung dieses Aktes für den steht, welcher Urheber, Vermittler desselben ist (vgl. ἁγιασμός I Kor 1 30). Dieser Akt ist aber nicht, wie im klassischen und hellenistischen Sprachgebrauch, der, durch welchen Gott wieder gnädig gemacht wird, sondern, der alttestamentlichen Opfervorstellung entsprechend, der, durch welchen mittelst seines im gewaltsamen Tode vergossenen Blutes (1 7) nach Analogie des Opferbluts die Sünde vor Gottes Augen bedeckt und so gesühnt wird *). Eines solchen Sühnaktes bedurfte es aber in Betreff unserer Sünden (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), wenn Christus in vorkommenden Sündenfällen unser Fürsprecher beim Vater sein sollte. Derselbe musste dann freilich ein solcher sein, durch welchen ein für alle Mal alle Sünde vor Gott zugedeckt (gesühnt) war; und dass Christus der Urheber einer solchen Sühne war, sagt der Zusatz: οὐ περὶ ἡμετέρων (vgl. 1 3) δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Bezieht sich die von ihm vollbrachte Sühne nicht nur auf unsere Sünden, sondern

*) Es kann weder der Begriff des ἱλασμός den der Fürbitte einschliessen (de W., Dstrd.), noch sind beide hier koordinirt (Hth., Brn.), da jener nicht anders wie der der δικαιοσύνη Christi als Voraussetzung seines Fürsprecheramtes erscheint. Das ἱλασμός ist weder gleich ἱλαστήριον (Lck., de W.), noch gleich ἱλαστήρ (Grot., S. G. Lange), es liegt aber auch keine besondere Absichtlichkeit im Ausdruck (Brckn., Hth., Luth.: er selbst in seiner Person, nicht bloss seine That). So gewiss diese Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi nach der Analogie des Opferrituals gebildet ist, und nicht auf eine »gutmachende Leistung« (Luth.), oder auf das Sündetragen Joh 1 29 (Hltzm.) geht, so hat sie doch jede direkte Bezugnahme darauf abgestreift (gegen Hpt.). Christus, welcher als der Urheber dieses Sühnaktes uns in allen Sündenfällen vor Gott vertritt, ist der Priester, welcher das Blut als das Zeugniss des vollbrachten Sühnopfers vor Gottes Angesicht zur Geltung bringt. Er ist also Priester und Opfer zugleich, wie im Hebräerbrief (vgl. Evang. 17 19). Als das Objekt des ἱλάσκεσθαι erscheinen Hbr 2 17 die Sünden des Volkes; hier konnte dasselbe bei dem Subst. verbale natürlich nur durch eine Präposition umschrieben werden, welche daher dem in den LXX mit ἱλάσκεσθαι (häufiger ἐξιλάσκεσθαι) verbundenen περί nicht unmittelbar gleichsteht, am wenigsten aber direkt mit dem כִּפֶּר עַל (so gew.) verglichen werden kann. Zu dem Subst. vgl. ἡ ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (ἐξιλασμοῦ) Lev 25 9. 23 27f., ὁ κριὸς τ. ἱλ. Num 5 8. Karl denkt gar an den Gegensatz gegen das orgiastische Einwohnen der Götter bei den heidnischen Mysterien und lässt den ἱλασμός durch die Einwohnung Christi vermittelt sein! Lchm. hat nur nach A εστιν vor ιλασμος.

auch auf die gesammte sündige Menschenwelt, deren Sünde dadurch gesühnt ward, so versteht es sich von selbst, dass sie auch für alle Sünden gilt, welche die Christen jetzt noch etwa begehen (V. 1) *).

V. 3f. *καί*) knüpft nicht an das über die Sündensühne Gesagte an (Brn., Krl.), sondern, wie der Inhalt des Folgenden zeigt, an das durch den Brief beabsichtigte Nichtsündigen (V. 1), das nun als das entscheidende Erkennungszeichen (*ἐν τούτῳ γινώσκομεν*) des Christenstandes geltend gemacht wird. Das *ἐν τούτῳ* weist voraus auf das folgende *ἐὰν τηρῶμεν*, wie Evang. 1335, d. h. auf den Fall, in welchem unser Christenstand erkennbar wird. — *ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν*) darf nicht wegen des *αὐτός* V. 2 auf Christum bezogen (Luther, Grot., Bng., Snd., Erdm., Rth., Krl. u. A.) oder ohne Unterscheidung beider Personen genommen werden (Wstc., vgl. Luth.). Es zeigt sich eben hier recht klar, dass die folgende Ausführung als Parallele zu 16—10 gefasst sein will, da nur von dorther Gott dem Verf. als das Hauptsubjekt vorschweben kann, und dass er wieder an das Thema 15 anknüpft. Weil wir von Christo die Botschaft empfangen haben, dass Gott vollkommen offenbar geworden, charakterisirt es den Christenstand, dass wir ihn erkannt haben und er nunmehr bleibendes Objekt unseres Erkennens ist (bem. das Perf. und dazu 11). Neben dem *γινώσκομεν* kann unmöglich das *ἐγνώκαμεν* in seiner Bedeutung irgendwie alterirt werden; es handelt sich um das Erkennen des in Christo offenbar gewordenen Gottes genau so, wie um das Erkennen unserer im Halten seiner Gebote offenbar gewordenen Gotteserkenntniss. In beiden Fällen ist nicht ein theoretisches Wissen um das genannte Objekt gemeint, sondern ein Schauen des an sich ver-

---

*) Diese spezifische Bedeutung des Zusatzes (vgl. Hpt.) wird zerstört, wenn man darauf reflektirt, dass die reale efficacia der Versöhnung den Gläubigen das Leben bringt, den Ungläubigen den Tod (Dstrd., Hth.). Gerade diese Stelle zeigt deutlich, dass alle Weltsünde durch den Tod Christi in Gottes Augen zugedeckt, d. h. gesühnt ist; was den Ungläubigen den Tod bringt, ist nicht mehr ihre (im Tode Christi gesühnte) Sünde, sondern die Verwerfung des gottgeordneten Heilsmittlers. Im paulinisch-joh. Sprachgebrauch ist *ὁ κόσμος* nicht die Heidenwelt (Oec., Cyr. u. noch Rickli) oder die Menschheit aller Zeiten (BCr.), geschweige denn die ökumenische Christenheit (August.) oder die Summe der Erwählten (Calv.), sondern der Gegensatz gegen die Gemeinde im oben angegebenen Sinne. Vor *ὅλου τ. κόσμου* ein *τῶν* zu ergänzen (Grot., Luther, de W., Dstrd., Krl.) oder eine comparatio compendiaria (wie Joh 536, vgl. Ebr., Hltzm.) anzunehmen, ist durchaus überflüssig, da als Objekt das *ἱλάσκεσθαι* ebenso der Sünder selbst, wie die Sünde gedacht werden kann und der *κόσμος* eben die Gesammtheit der ungläubigen Sünder ist (vgl. Hbr 97). Das *μονων* (B WH. a. R.) statt *μονον* ist mechanische Konformation nach *ημετερων*.

borgenen Wesens desselben in seiner thatsächlichen Kundgebung *). — ἐάν) Der hypothetische Satz (vgl. 1 6ff.) charakterisirt den Fall, in welchem unser Erkannthaben Gottes erkennbar wird. Das spezifisch johanneische τηρεῖν τὰς ἐντολάς (Evang. 14 15. 21) bezeichnet das in ihrer Befolgung sich zeigende treue Bewahren der Gebote als das, was sie sind, nämlich als unbedingte Lebensnorm, womit ihre Erfüllung gegeben ist. Eben daraus erhellt auch, warum der Apostel dies τηρεῖν als das Kennzeichen der Gotteserkenntniss bezeichnen kann, da eine Erkenntniss Gottes, welche nicht das unbedingt Verpflichtende seines (in seinen Geboten sich aussprechenden) Willens in einer all unser Thun wirksam bestimmenden Weise uns klar macht, unmöglich eine wahre Erkenntniss sein kann. Bem., wie das Objekt voransteht, weil es eben die Gebote Gottes sind, deren τηρεῖν dafür eine so entscheidende Bedeutung hat **). — V. 4. Eines solchen Erkennungszeichens bedarf es aber, da die blosse Behauptung unseres Christenstandes auch eine lügenhafte sein kann, wie nun ganz in der Form von 1 6 dargelegt wird; denn weder, dass das Part. ὁ λέγων steht statt des hypothetischen Satzes, noch dass der Sing. statt des Plur. steht, ist von irgend einer sachlichen Bedeutung. Das ὅτι recit. (Evang. 1 32. 4 17) leitet die Behauptung ein (ἔγνωκα αὐτόν),

---

*) Schon darum kann hier nicht von einem »Gottesgedanken« die Rede sein, der einer gnostischen Begriffsdichtung entgegengesetzt würde (Hltzm.), auch nicht in dem Sinne von Haupt, der an die Erkenntniss Gottes als φῶς (in seinem Sinne) denkt. Völlig willkürlich war es freilich, wenn Aeltere das γινώσκειν mit dem Lieben identifizirten (Carpz., S. G. Lange); es ist nicht einmal richtig, dass das Erkennen Gottes durch Liebe bedingt ist (de W.), da die Liebe zu Gott nach Johannes erst die Frucht und Folge von der Erkenntniss des göttlichen Liebeswesens ist (vgl. zu V. 5). Ebenso wenig ist aber dies Erkennen identisch mit der Gottesgemeinschaft 1 6 (Oec., Luth.) oder eine einzelne Seite an ihr (Hth., vgl. de W.), so dass die Lebensgemeinschaft mit Gott seine Voraussetzung wäre (Dstrd., Ebr., Brn.), da diese Lebensgemeinschaft vielmehr umgekehrt durch das Schauen Gottes in Christo bewirkt wird (vgl. zu 1 3). Dass das Erkennen Gottes, wie es Johannes fasst, ein das gesammte Geisteswesen des Menschen erfüllendes und bestimmendes ist, liegt nicht an einer besonderen Bedeutung des γινώσκειν, sondern an der Einzigartigkeit des Objekts, um welches es sich dabei handelt.

**) Dies Halten seiner Gebote ist aber nichts Anderes als das V. 1 geforderte Nichtsündigen, das also hier als das entscheidende Kennzeichen des Christenstandes erscheint: freilich nicht sofern es der konkrete Gehalt des Lichtwandels (1 6f.) ist (Hth.), sondern sofern es die nothwendige Folge desselben ist, da ja das Wandeln im Lichte der Erkenntniss Gottes dazu führen muss, dass wir unser Verhalten durch den, dessen Wesen und Willen wir als schlechthin verpflichtend erkennen, normiren lassen. Ein blosses Streben nach der Erfüllung der Gebote im Unterschiede von dieser selbst ist das johanneische τηρεῖν nicht (gegen Ebr., Brn.).

die sich, wenn sie mit der Nichtbefolgung der göttlichen Gebote Hand in Hand geht (καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν), als Lüge erweist (ψεύστης ἐστίν, wie Evang. 8 44); denn die V. 3 voraufgeschickte Wahrheit ist für den Christen eine so selbstverständliche, dass auf Grund derselben jeder weiss und wissen muss, seine Behauptung sei in dem gesetzten Falle nicht wahr. — καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν) wörtlich, wie in dem mit 1 6 parallelen Verse 1 8. Auch von ihm gilt, dass er die Wahrheit nicht in sich aufgenommen hat, weil sie ihn sonst von innen her bestimmen und verhindern würde, eine offenbare Lüge zu sagen *).

V. 5 f. ὃς δ' ἂν) Genau wie 1 7, tritt dem Falle, in welchem die beanspruchte Gotteserkenntniss Lüge ist, der entgegengesetzte gegenüber, in welchem sie Wahrheit ist, nur dass der V. 4 durch das Partic., 1 7 durch den hypothetischen Satz ausgedrückte Fall hier im Relativsatz so dargestellt wird, dass die Aussage von jedem gilt, der irgend Gottes Wort hält. Hier steht nun im Unterschiede von V. 3. 4 τήρῃ voran, weil eben das τηρεῖν im Gegensatz zum μὴ τηρεῖν das Charakteristische ist (vgl. Luth.); dafür aber das αὐτοῦ vor τὸν λόγον, weil hervorgehoben wird, dass es eben sein Wort ist, an dessen τηρεῖν sich das Verhältniss zu ihm bemisst. An die Stelle der ἐντολαί tritt aber hier, wie oft im Evang. (vgl. 14 21 mit 23), das göttliche Offenbarungswort (1 10) in seiner Einheitlichkeit, in welchem alle einzelnen ἐντολαί enthalten sind, weil es sich eben nicht um eine gelegentliche Erfüllung dieser oder jener Gebote, sondern um die volle Erfüllung des in diesem Worte offenbarten Gotteswillens handelt. — ἀληθῶς) bezeichnet das wirkliche Vorhandensein desselben (vgl. Evang. 8 31) im Gegensatz zu dem lügenhaft behaupteten (V. 4). Ganz wie 1 7, wird aber auch hier nicht der Gedanke einfach umgekehrt, sondern weiter geführt. Nicht bloss dass er Gott in Wahrheit erkannt hat, wird gesagt, sondern dass in Wahrheit ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. Daraus folgt, dass dies in und mit der Erkenntniss Gottes gegeben sein muss, dass also nur von unserer

*) Der Satz ist demnach weder gegen sittlichen Indifferentismus (Hth.), noch gegen gnostischen Antinomismus (Ebr.), nicht einmal gegen gnostische Begriffsseligkeit gerichtet, die sich über die praktische Bewährung hinwegsetzt (Hltzm.), da ja keineswegs angedeutet ist, dass der λέγων sich zu seinem Thun berechtigt glaubt, vielmehr das ψεύστης ἐστίν zeigt, dass er das Widerspruchsvolle seines Verhaltens wohl kennt und seine bessere Erkenntniss nur praktisch verleugnet. Weder in dem Sing. statt des Plur. in 1 6 (Brn.), noch in dem ψεύστης ἐστίν im Unterschiede von dem ψευδόμεθα dort liegt eine Verschärfung (Hth., Brn.), da es sich im Zusammenhange nur um das Wesen des ὁ λέγων handelt, sofern es in seiner lügenhaften Behauptung zur Erscheinung kommt. Das ὅτι rec. fehlt in der Rcpt. (CKLP Lchm. i. Kl.).

Liebe zu Gott (Evang. 5 42) die Rede sein kann. Man kann eben Gott nicht erkennen, ohne ihn zu lieben; es ist die Eigenart jenes höchsten Erkenntnissobjekts, dass es uns fesselt, wie nichts Anderes, und uns mit unserer ganzen Liebe an den bindet, der als die Liebe offenbar geworden. Solche Liebe kann sich aber nur ganz genug thun, wenn sie Alles thut, was der Geliebte verlangt. Insofern ist in dem, welcher Gottes Wort hält, die Liebe zu Gott in Wahrheit zur Vollendung gekommen (bem. das Perf. und vgl. zum Verb. Jak 2 22); denn eine vollkommnere Liebe zu Gott, als die sich im Halten seines Wortes bethätigt, giebt es nicht. Ob thatsächlich in einem die Liebe Gottes zu solcher Vollendung kommt, ist nicht gesagt, so wenig wie, ob je einer im vollen Sinne sein Wort hält. Aber wo dieses eintritt, da ist auch jenes in Wahrheit vorhanden*). — ἐν τούτῳ γινώσκομεν) knüpft an den unmittelbar vorhergehenden Begriff an, d. h. an das Vollendetsein der Liebe zu Gott, wie es sich in jenem Halten der Gebote erweist. So Gott lieben kann nur einer, der mit seinem ganzen Sein in Gott wurzelt, in ihm sein Lebenselement hat, aus welchem er alle Antriebe für sein Verhalten entnimmt (vgl. Evang. 10 38) **). Dieses Sein in Gott, das von der einen Seite her das Wesen der johanneischen Mystik ausdrückt, ist ja der Sache nach nichts Anderes als die Liebe, der es eigen ist, nur noch im Anderen zu leben, und die sich nun auch in unserem ganzen Verhalten bethätigen muss. Daher erkennen wir an der thatsächlichen Vollendung derselben im Halten seiner Gebote, dass wir in Gott sind (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν). So allein kehrt der Gedankenkreis in seinen Anfang zurück. Denn die Erkenntniss Gottes die nach V. 3 im Halten der göttlichen Gebote sich bewährt, ist zwar nicht Sein in Gott (Hth., Brckn.), aber dieses ist die unmittelbare Folge von jener; wer Gott wahrhaft erkannt hat, der kann nicht anders als sich

---

*) Kontextmässig ist also nicht von der Liebe Gottes zu uns (Cal., Bng., Lng., Sand.) die Rede, geschweige denn von der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und den Gläubigen (Ebr.), auch nicht von der Liebe, die uns als das Wesen Gottes kund geworden und nun in uns wirksam wird (Hpt., Wstc., vgl. Krl.: gottgewirkte Bruderliebe). Unnöthiger Weise versucht man vielfach die Vorstellung einer Vollendung der Liebe abzuschwächen (vgl. Bez., Ebr.); und nimmt das ἀληθῶς (das mit der ἀλήθεια in V. 4 nichts zu thun hat; gegen de W., Huth.) von der Qualität des τετελ. (Ebr.).

**) Es ist nicht korrekt, das ἐν τούτῳ auf den ferner stehenden Begriff des τηρεῖν τ. λόγον (Dstrd., Ebr., Hth., Brn.) zu beziehen, auch wenn man hinzufügt, dass das τηρεῖν gemeint ist, worin sich die Liebe Gottes vollendet (Luth.), da nur dies Verhältniss der Liebe zum ἐν αὐτῷ εἶναι durch sich selbst evident ist. Unmöglich ist es aber, das ἐν τούτῳ vorausweisend auf V. 6 zu beziehen (Ew., Wstc., Hltzm.), weil dadurch die Gedankenkette abgerissen wird.

immer aufs Neue in diesen höchsten Gegenstand der Erkenntniss versenken, bis er ganz in ihm lebt und webt. Dies Hingegebensein an den Anderen ist aber die Liebe zu ihm, die nicht anders kann, als ihm zu Gefallen leben und seine Gebote erfüllen. — V. 6. ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν) Echt johanneisch knüpft dieser Abschluss kettenartig an den letzten Begriff im Vorigen an, nur dass dem dauernden Erkannthaben Gottes (V. 4) jetzt das dauernde εἶναι ἐν αὐτῷ (vgl. Evang. 15 4) entspricht *). Da nun die blosse Behauptung dieses dauernden Seins im Christenstande auch eine Lüge sein kann, so ist jeder, der sie ausspricht, damit er nicht zum Lügner werde (V. 4), verpflichtet (ὀφείλει, vgl. Evang. 13 14), dieselbe auch zu bewähren. Um aber noch einmal zu sagen, wie dies geschieht, verweist der Apostel auf das Vorbild Christi (καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν), der ja immer dieses Sein in Gott von sich als das Charakteristische seines Lebens ausgesagt hat (Evang. 10 38. 14 10f. 17 21). Es wird also darauf ankommen, wie jener gewandelt hat, also auch für seine Person zu wandeln (καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν). Es ist hier mit Absicht noch nicht gesagt, worin dieser vorbildliche Wandel Christi bestand; aber seine Bezeichnung als δίκαιος (V. 1) deutet schon darauf hin, dass es ein Wandel in dem vollen Halten der göttlichen Gebote (V. 3) war (vgl. Evang. 15 10).

Der Apostel leitet nun zu dem Thema seiner zweiten Meditation über (2 7ff.), die wieder eine doppelseitige ist, indem aus der Thatsache, dass es bereits eine Stätte des Lichts auf Erden giebt (2 8), gefolgert wird, dass die Zugehörigkeit zu ihr sich in der Bruderliebe beweist (2 9—11) und alle Weltliebe ausschliesst (2 12—17).

2 7—11. Die Gemeinde des Lichts und die Bruderliebe. — ἀγαπητοί) bezeichnet die Leser als seine Geliebten, weil sie mit ihm der Gemeinde des Lichts angehören, deren Verbundensein durch die Bruderliebe der Apostel ausführen

---

*) Dieser enge Anschluss zeigt, wie unnatürlich es ist, hier mit Hpt. einen neuen Abschnitt zu beginnen. Hier zeigt das folgende ἐκεῖνος, dass das ἐν αὐτῷ unmöglich auf Christus (August. und noch Neander) gehen kann. Das Bleiben in Gott, das Krl. beständig mit dem Bleiben Gottes in uns zusammenwirft, ist nur die eine Seite der Gemeinschaft mit Gott (die 1 3 den Christenstand charakterisirt), zu der Beides gehört, und die nach jener Stelle die Folge davon ist, dass man Gott in Christo oder der Verkündigung von ihm erkannt hat. Völlige Verkennung der meditirenden Weise des Apostels ist es, wenn Krl. V. 3—6 und spätere ähnliche Ausführungen immer auf bestimmte Gegner bezieht, die früher der Gemeinde angehört haben. Das ουτως nach αυτος ist in AB (Lchm., WH., Trg.txt., wie es scheint auch Hltzm.) nur durch Schreibeversehen ausgefallen. Zu καθὼς—οὕτως vgl. Evang. 12 50.

will *). — οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν) Indem der Verf. wieder auf den Inhalt seines Schreibens reflektirt, wie V. 1, zeigt sich klar, dass er neu anhebt. Eben darum aber kann er damit nur Alles meinen, was bisher den Inhalt seines Briefes ausgemacht hat von 1 5 an. Die aus jener ersten These abgeleitete Forderung, seinen Wandel im Licht dadurch zu beweisen, dass man seine Sünde erkennt und alles Sündigen meidet, ist die ἐντολή, von der er sagt, dass sie keineswegs eine neue sei, sondern eine alte (ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν), die sie von Anfang ihres Christenlebens an bereits hatten. Das Imperf. in ἣν εἴχετε weist auf die Zeit, wo sie durch seinen Brief diese Aufforderung empfingen und dieselbe doch schon besassen als eine alte Forderung. Das ἀπ' ἀρχῆς bestimmt sich, wie überall, aus dem Zusammenhang; und da es sich hier im Gegensatz zu dem, was der Apostel schreibt, nur um das handeln kann, was sie schon vorher auf Grund seiner Verkündigung besassen (1 2f.), so geht es auf den Anfang ihres Christenlebens, das mit der Annahme dieser Verkündigung begann **). — ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά) weist durch den bestimmten Artikel auf das Gebot hin, das er soeben als ein altes bezeichnet hat. — ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε) Gemeint ist damit die apostolische Verkündigung (1 2f.), mit deren Hören ja eben ihr Christenleben begann; aber da der Aorist im Unterschiede von dem Imperf. εἴχετε nothwendig auf ein bestimmtes Wort hinweist, dessen Hören für den Besitz jener ἐντολή grundlegend war, so kann nur an die

---

*) Die neue Anrede markirt allerdings nicht nothwendig den Beginn einer neuen Gedankenreihe (vgl. Hth.); aber dass hier ein solcher vorliegt (nach Hltzm. nur ein neuer Ansatz, ohne die Gedankenreihe selbst abzubrechen), hat schon de W. erkannt (vgl. Hpt., der nur fälschlich V. 6 hinzuzieht, u. Wstc.). Natürlich werden die Leser nicht als Gottgeliebte angeredet (Brn.). Die Rcpt. hat nach KL ἀδελφοί statt ἀγαπητοί.

**) Den neuen Ansatz verkennt man, wenn man das γράφω auf das Gebot der Nachfolge Christi (V. 6) bezieht (Cal., Lck., de W., Brckn., Ew., Erdm., Hpt.). Völlig fern vom Kontext liegt aber die Beziehung auf das Gebot der Liebe (Luther, Clv., de W. u. A.), von dem ja noch garnicht die Rede war, und das man auch nicht dadurch eintragen darf, dass man erklärt, jenes Gebot fasse sich eben in dieses zusammen (Dstrd., Hth., Brn., Wstc., Luth., Hltzm.), da ja dann unbegreiflich bliebe, wie der Apostel trotz Joh 13 34 in irgend einem Sinne leugnen kann, dass dieses Gebot ein neues sei. Die richtige Beziehung auf 1 5 erkennt schon Krl., nur dass er bei seiner offenbar falschen Beziehung der ἐντολή auf einen ihm gewordenen göttlichen Auftrag übersieht, dass es sich nicht um die Botschaft 1 5, sondern nur um die daraus gefolgerten Forderungen handeln hann. Ganz kontextwidrig ist es, das ἀπ' ἀρχῆς darauf zu beziehen, dass das Liebesgebot schon im A. T. (Flac.) gegeben oder von Anfang an den Menschen ins Herz geschrieben sei (BCr., vgl. Rth.).

Botschaft gedacht werden, von der 1 5 als von der für den Christenstand grundlegenden die Rede war (Ebr.). Diese Botschaft ist aber nur insofern eine von Anfang unseres Christenlebens an ergehende ἐντολή, als in und mit ihr, wie der Verf. 1 6—2 6 nachgewiesen, die Forderung gegeben ist, im Licht dieser Gotteserkenntniss unsere Sünde zu erkennen und alles Sündigen zu lassen *). — V. 8. πάλιν) gehört nicht zu ἐντολὴν καινήν (BCr., Dstrd.), und besagt nicht, dass Joh., nachdem er vorher ein altes Gebot geschrieben, nun noch einmal zu schreiben anhebt, um ein neues zu schreiben, so dass V. 7 f. von zwei verschiedenen Geboten die Rede wäre (Seb. Schmidt, Bng., Ebr., Hpt., vgl. nach seiner Missdeutung der ἐντολή auch Krl.), da ja V. 7 der Verf. gar kein Gebot geschrieben, sondern lediglich darüber reflektirt hat, dass das bisher geschriebene Gebot ein altes Gebot sei. Es kann darum nur ausdrücken, dass wenn er noch einmal über dies Gebot reflektirt, er auch sagen könne, dass er ihnen ein neues Gebot schreibe (vgl. Westc., Hltzm.)**). Nicht in dem πάλιν liegt etwas Gegensätzliches (Erasm., Bez., Clv., Lck. u. A.), sondern lediglich darin, dass er bei dieser wiederholten Betrachtung der Sache das Gebot gerade entgegengesetzt wie V. 7 bezeichnet. Dann aber folgt von selbst, dass das ὅ ἐστιν ἀληθές nur bezeichnen kann, wie diese scheinbar mit V. 7 im Widerspruch stehende Betrachtungsweise trotzdem berechtigt sei; und die Fortsetzung des Relativsatzes muss sagen, weshalb, in welcher Beziehung es wahr sei (Lck., de W., Brckn., Erdm., Rth., Hltzm., Luth. nach Aelteren). Das ἐν braucht darum gar nicht in irgend einer absonderlichen Bedeutung genommen zu werden, da es sich um die Wahrheit einer Aussage

---

*) Nur so erklärt sich das ἐστίν, da jene Botschaft unmöglich unvermittelt mit der ἐντολή, welche den Inhalt seines gegenwärtigen Briefes bildet, identifizirt werden kann (Ebr.). Ganz willkürlich ist es aber, wenn man sagt, dass das Liebesgebot der Hauptinhalt der evangelischen Verkündigung ist (de W., Hpt.) oder die ganze ἀγγελία durchzieht (Brn.); und dass es bloss durch die apostolische Predigt verkündigt wird (Hth.), steht eben nicht da. An das Johannesevangelium ist bei dem λόγος gewiss nicht gedacht (gegen Wstc., Hltzm.), und von ihm gilt doch erst recht nicht, dass es seinem wesentlichen Inhalte nach das Liebesgebot sei. Das απ αρχης wird in der Rcpt. (KL) nach ηκουσατε wiederholt, wohl in Reminiscenz an V. 24.

**) Hier erhellt aufs Neue, dass nicht vom Liebesgebot die Rede sein kann; denn ein nie veraltendes, immer neu zu beherzigendes (Clv., vgl. Nndr., Ew., Wstc.. Hltzm.) heisst καινή nicht; dass es erst mit Christo und dem neuen Leben der Christen in die Welt gekommen (Lck., de W., in etwas anderer Fassung Dstrd., Luth.) oder erst in der Passion Christi seinen vollsten Inhalt gewonnen habe (Hpt.), würde es an sich für die Leser, die es bereits ἀπ' ἀρχῆς gehört haben, nicht zu einem neuen machen; und ein von Neuem eingeschärftes (Hth.) ist eben nicht ein neues, sondern gerade ein altes Gebot.

immer in dem Punkte handelt, mit Bezug auf welchen sie ausgesprochen wird *). — ἐν αὐτῷ) beziehen alle neueren Ausleger mit Recht auf Christum, obwohl allerdings, rein sprachlich angesehen, das ἐν αὐτῷ V. 5f. die Beziehung auf Gott (Plus., Jachm.) zu fordern scheint und mit der Instanz, dass Christus vor ihrer Aller Seelen steht (Luth.), sich natürlich keine grammatische Frage erledigt. Dass vielmehr dem Verf. Christus als Hauptsubjekt vorschwebt, erklärt sich nur, wenn man erkennt, dass es sich um die Forderung handelt, welche sich an die von Christo vernommene Botschaft (1 5) knüpft. Dieselbe kann aber in Bezug auf ihn in Wahrheit eine neue genannt werden, sofern dann eben nicht darauf reflektirt wird, seit wann die Leser sie vernommen, sondern nur darauf, dass sie in und mit der vollen Gottesoffenbarung durch Christum in die Welt gekommen. Dagegen ist keineswegs an sich klar, weshalb die Behauptung, dass er eine neue ἐντολή schreibe, auch in oder an ihnen, d. h. wenn sie mit Bezug auf die Leser ausgesprochen wird (ἐν ὑμῖν), wahr sei; denn dass »sie in diesem neuen Leben stehen« (Lck., de W., Erdm., Luth. u. A.), macht ja die Forderung nicht zu einer neuen. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass der folgende Satz mit ὅτι diese Behauptung begründet, wozu auch allein der Inhalt des Begründungssatzes stimmt, sofern derselbe die Gegenwart der Leser charakterisirt; denn die aus der Vollendung der Gottesoffenbarung in Christo sich ergebende Forderung bleibt zwar immer dieselbe und ist in sofern eine alte, mit dem Beginn des Christenlebens gegebene; aber sie ist doch auch wieder in jeder zeitgeschichtlichen Situation eine neue, sofern sie sich nach den Bedürfnissen derselben modifizirt **). Weil aber

*) Das Relativum kann nicht auf ἐντολήν gehen (Oec., Luther, BCr., Dstrd., vgl. auch Krl.), da es sonst ἥ heissen müsste; denn es ist doch nur eine Ausflucht, wenn man sagt, das Relativum gehe auf den Inhalt der ἐντολή, da das in der ἐντολή Gebotene ja eben die ἐντολή selbst ausmacht. Ebensowenig kann der Relativsatz Objektssatz zu γράφω ὑμῖν sein, weder so, dass man ἐντολ. καιν. als nähere Bestimmung davon nimmt: wiederum schreibe ich Euch als ein neues Gebot das, was etc. (Knapp, Ew., Hth., Brn., Luth.), noch so, dass man im Relativsatz die nähere Bestimmung von ἐντ. καιν. sieht: wiederum ein neues Gebot schreibe ich Euch, nämlich das, was etc. (Hpt., Wstc.), weil auch so der Relativsatz den Inhalt des Gebotes bezeichnet, und weil doch nur von einer Aussage gesagt werden kann, dass sie wahr sei, nicht aber von einer Forderung. Wenn die Ausleger dies dadurch verdecken, dass sie das ἐστὶν ἀληθές erklären: es ist wahr, d. h. verwirklicht, faktisch erfüllt, so ist das eine ganz unzulässige Umbiegung des einfachen Wortsinns, für welche natürlich Act 12 9 gar nichts beweist.

**) Der Satz mit ὅτι kann also nicht den Inhalt der ἐντολή angeben (Bng., Ebr.), wozu er ja auch seinem Inhalt nach gar nicht taugt, wenn man ἐντολή nicht mit Krl. von einer Botschaft fasst. Aber auch das kausale ὅτι kann weder das ἐν αὐτῷ allein (BCr.), noch den ganzen Satz

die Signatur der Gegenwart nicht mehr bloss ist, dass Gott offenbar geworden (1 5), sondern dass bereits die dadurch ermöglichte Gotteserkenntniss ihre Stätte auf Erden gefunden hat, so ist es auch in Bezug auf die Leser wahr, dass die aus der Gottesoffenbarung in Christo sich ergebende Forderung eine neue ist, sofern sie für die Leser, die sich bereits innerhalb jener Stätte befinden, eine neue Gestalt gewinnt. Damit ist aber der Verf. zu dem neuen Thema gelangt, an welches er seine zweite Meditation anknüpfen will: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Die Finsterniss ist der Zustand der noch unerleuchteten Welt (vgl. Evang. 1 5), welcher natürlich in dem Maasse verschwindet, in welchem das Licht der Gottesoffenbarung sie zu erleuchten beginnt. Das Medium steht in intransitiver Bedeutung, wie I Kor 7 31 das Activ., und das Präsens bezeichnet den gegenwärtigen Moment, wo die Finsterniss im Verschwinden begriffen ist, es also bereits eine Stätte giebt, wo es nicht mehr finster ist, weil in ihr das wahrhaftige Licht (Evang. 1 9) scheint. Denn überall da, wo Christus als dieses Licht erkannt wird, lässt man sich von ihm erleuchten. Es giebt also bereits in der Gegenwart eine Stätte auf Erden, wo das Licht scheint, das ist die Gemeinde der Erleuchteten, wenn auch daneben noch (in der Welt) die Finsterniss fortbesteht, weil sie zwar im Verschwinden begriffen ist, aber noch nicht verschwunden*). In dieser Situation, in welcher der Einzelne in den Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt hineingestellt ist, wird aber die aus der Gottesoffenbarung in Christo sich ergebende Forderung eine neue, indem sie sich näher bestimmt zum Gebot der Bruderliebe (V. 9—11) und zum Verbot der Weltliebe (V. 15—17).

V. 9 ff. Die Meditation über das neue Thema beginnt ganz wie V. 4 (vgl. 1 6. 8) damit, dass von einem geredet wird, der behauptet (ὁ λέγων), im Christenstande zu sein, und durch sein Verhalten das Gegentheil beweist. Nur dass hier das Wesen des Christenstandes im Anschluss an das V. 8 aufge-

---

(Dstrd., Hth., Brn., Luth.), am wenigsten so, dass seine beiden Theile dem ἐν αὐτῷ und ἐν ὑμῖν entsprechen (Brckn.), sondern nur das zweite Satzglied begründen (vgl. Lck., Hpt., Hltzm.).

*) Das τὸ φῶς τὸ ἀληθ. zugleich mit auf die Gemeinde zu beziehen (Hth., Brn., Luth.) ist durch nichts indizirt. Natürlich wird auch hier σκοτία von dem widergöttlichen Zustand der Sünde und Blindheit (Hltzm., vgl. Hth., Brn.), das Licht zugleich von der Liebe gefasst (Luth., um die falsche Annahme, dass es sich V. 7 f. um das Liebesgebot handle, zu stützen). Das παράγεται ist natürlich nicht Pass. (Bng., Sand.), und das Präsens ist so wenig perfektisch zu fassen (Vlg., Luther), wie das φαίνει futurisch (Hth.); denn die Gegenwart hat mit der ἐσχάτη ὥρα V. 18 (Hth., Brn., vgl. auch Krl., der ganz falsch an die Trennung innerhalb der Gemeinde denkt) noch nichts zu thun.

stellte Thema ausgedrückt wird durch ἐν τῷ φωτὶ εἶναι; denn wer dem Kreise angehört, in welchem das wahrhaftige Licht bereits scheint, der befindet sich ja im Elemente des Lichtes, dessen erleuchtende Wirkung er beständig erfährt. — καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν) bezeichnet nun den äussersten Gegensatz des Verhaltens gegen die vorausgeschickte Behauptung. Die eigentliche Pointe dieses Gegensatzes liegt aber in dem vorantretenden Objekt, sofern erst aus ihm erhellt, woher jedes Hassen mit dem Sein im Licht unverträglich ist. Es ist dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, dass im Lichte der vollendeten Gottesoffenbarung man alle die, welche sich mit uns in dem Bereiche desselben, d. h. in der Gemeinde befinden, als seine Brüder erkennt; und das ergiebt sich allerdings daraus, dass Gott in Christo seine höchste Liebe offenbart, die uns zu seinen Kindern und zu Brüdern unter einander macht. Um aber den schreienden Widerspruch hervorzuheben, in dem jedes der naturgemässen Bruderliebe nicht entsprechende Verhalten zu dieser Erkenntniss dieses Bruderverhältnisses steht, wird nicht irgend ein Mangel an Liebe, sondern der äusserste Gegensatz davon, das Hassen, genannt*). — ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν) Bemerkenswerth ist, dass Joh. nicht, wie 1 6. 24 von dem, dessen Verhalten gegen den Bruder im Widerspruch zu seiner Beanspruchung des Christenstandes steht, sagt, dass er lüge; es scheint, als gestehe er hier eher die Möglichkeit zu, dass sich einer über diesen Widerspruch selbst täuschen könne. Trotzdem bleibt es dabei, dass ein solcher noch in dem Bereiche der Finsterniss (vgl. V. 8) sich befindet bis jetzt (ἕως ἄρτι, wie Joh 2 10. 5 17), während doch anderwärts das Licht schon scheint, da er in diesem Licht nothwendig die Kinder des Lichts als seine Brüder erkennen und lieben würde. — V. 10. ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει) Wieder (vgl. 1 7. 25) bildet Johannes nicht einfach den Gegensatz, dass der, welcher den Bruder liebt, im Lichte ist, sondern führt den Gedanken dahin fort, dass die Fortdauer (μένειν, wie V. 6) unseres Seins in der Sphäre des Lichts sich nur beweisen kann in der Bruder-

*) Allerdings ist es johanneische Weise, dass er in Allem, was nicht Liebe ist, im tiefsten Grunde bereits ihren äussersten Gegensatz, den Hass, sieht, und so kein Drittes zwischen Lieben und Hassen kennt; aber wenn er hier wirklich nur an »den stolzen, den Gemeingläubigen verachtenden Gnostiker« dächte (Hltzm., vgl. auch Luth.), so sind und bleiben doch liebloser Hochmuth und Hass sehr verschiedene Dinge. Umgekehrt findet Krl. auch hier wieder die Gegner der Christen mit ihrem alten dämonischen Bruderhass. Beide verkennen in gleicher Weise die meditirende Art des Verfassers. Von der Fassung des ἀδελφός im Sinne von ὁ πλησίον (Grot., Cal.) kann nach dem Kontext nicht die Rede sein.

liebe (vgl. Wstc.). In V. 9 schien geleugnet, dass der, welcher den Bruder hasst, überhaupt schon in Berührung mit dem Lichte gekommen, sofern sein gegenwärtiges Verhalten jedenfalls das Sein im Licht ausschliesst. Es könnte ja aber auch sein, dass er im Lichte gewesen und nur nicht im Lichte geblieben ist, wie es bei Christen, welchen es an Bruderliebe fehlt, doch gewöhnlich der Fall sein wird. Daher wird hervorgehoben, wie die Bruderliebe beweist, dass man in der Sphäre des Lichts nicht nur ist, sondern bleibt, weil man die Mitbewohner dieser Sphäre (d. h. die Gemeindeglieder) dauernd erkennt und behandelt als das, was sie sind*). — *καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*) führt den Gedanken noch einen Schritt weiter. Denn das Bleiben in der äusseren Sphäre des Lichts würde ja den Erfolg, aus dem es erkannt wird, nicht haben können, wenn das Licht nicht in unser Inneres hineindränge und dort alle Finsterniss verscheuchte. Denn wie im leiblichen Leben wir des Lichtes bedürfen, um uns beim Wandern vor dem Anstossen und Fallen zu bewahren, das im Dunkeln unvermeidlich ist (Evang. 11 9f.), so würde jede in uns zurückgebliebene Unwissenheit über unser wahres Verhältniss zu den Genossen des Lichts uns ein Anlass zum Sündigen werden (*σκάνδαλον*, wie Mt 18 7), hier speziell zum Verletzen der Bruderliebe**). — V. 11. *ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν*) Der Verf.

*) Es erhellt hier recht, wie wenig selbst diese Ausführung Anlass giebt, V. 7 f. an das Gebot der Bruderliebe zu denken. Von diesem ist ja auch hier keine Rede; die Bruderliebe erscheint V. 9 f. gar nicht als ein Gebot, sondern als die naturnothwendige Folge des Seins und Bleibens im Lichte. Eine völlige Umkehrung des Gedankenverhältnisses ist es nämlich auch hier (vgl. 1 7. 2 5), wenn man das Bleiben im Licht als die Folge (Brn., Luth.), den Segen (Hpt.) der Bruderliebe (vgl. Hltzm.: die schützende, bewahrende Kraft der Liebe) oder diese als das Kräftigungsmittel des neuen Lebens denkt (Ebr.).

**) Auf dem *ἐν αὐτῷ*, das Grot. für eine Abundanz hielt und Neuere wortwidrig übersetzen (Lck., Snd.: im äusseren Lebenskreis; de W., Nndr.: bei ihm, für ihn, vgl. auch Dstrd.), beruht, wie seine betonte Voranstellung (so richtig BKLP Trg. u. WH.text, da das *ουκ εστιν εν αυτω* Konformation nach 1 8. 10 ist) zeigt, der Nerv des Gedankenfortschritts, was um so mehr fordert, seinen eigentlichen Sinn festzuhalten. Dann ist es aber ganz unmöglich, *σκάνδαλον* auf den Anstoss zu beziehen, den man Anderen giebt (Ebr., Hpt. nach Aelteren) oder diesen mit dem, den man sich selbst giebt, zusammenzufassen (Brn., Wstc.). Auch hier ergiebt freilich die Umkehrung des Gedankenverhältnisses den seltsamen Gedanken, dass das Lieben uns keinen Anlass zum Sündigen giebt (was doch zu sagen kaum Noth thut); denn dass es »nicht zu Falle kommen lässt und stets wieder auf die rechte Bahn zurückführt«, liegt doch in dem Begriff des verneinten *σκάνδαλον* durchaus nicht. Von einer Versuchung zum Abfall, die beim Liebenden unmöglich (Krl.), ist freilich erst recht nicht die Rede. Auf *τὸ φῶς* kann das *ἐν αὐτῷ* nicht gehen (gegen Plus., Rth.).

kehrt, ganz wie 1 10 im Verhältniss zu 1 8, noch einmal zu dem Gedanken des V. 9 zurück, um nun auch ihn in derselben Richtung fortzuführen, in welcher er im Gegensatz (V. 10) fortgeführt war. Dem Bilde des *σκάνδαλον* liegt nämlich die Vorstellung des Wandelns zu Grunde; daher wird zu dem Sein in der Finsterniss nun das Wandeln in der Finsterniss hinzugefügt (*καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ*), bei dem es nicht bloss vorkommen kann, dass man anstösst und zu Falle kommt, sondern dass man überhaupt vom rechten Wege abkommt, weil man in der Finsterniss nicht sehen kann, wohin man geht (*καὶ οὐκ οἶδεν, ποῦ ὑπάγει*, vgl. Evang. 12 35), welche Richtung man einschlägt. So kann es kommen, dass man in den Bruderhass hineingeräth, der so sehr das äusserste Gegentheil dessen ist, worauf alles Christenleben abzielt, dass er nur eintreten kann, wenn man bei dem Wandeln in Finsterniss völlig vom rechten Wege abgekommen ist. — *ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ*) vgl. Evang. 12 40 nach Jes 6 10. Wie das leibliche Auge nur sehen kann, wenn man im Lichte wandelt, in der Dunkelheit aber der Möglichkeit zu sehen beraubt, also wirklich, nicht bloss gleichsam (Lck.) blind, d. h. zum Sehen unfähig gemacht ist, so kann auch unser geistiges Auge den Weg, den wir zu gehen haben, nur sehen, wenn es von dem Licht der Gottesoffenbarung erleuchtet ist; ohne dasselbe ist es alles Erkenntnissvermögens beraubt, so dass wir nicht wissen, wo wir hingehen. Darum ist der Bruderhass das Zeichen, dass wir noch im unerleuchteten Zustande und völlig unfähig sind, zu erkennen, was uns Noth thut (vgl. Krl. S. 85). Derselbe erklärt sich nur daraus, dass das noch unerleuchtete Auge den gottgewollten Weg des Christenwandels nicht finden kann*).

Ehe der Verf. nun seine Meditation über das 2 8 aufgestellte Thema der anderen Seite zuwendet, konstatirt er zuerst, dass seine Leser der Gemeinde des Lichts angehören (2 12—14), um

*) Das *περιπατεῖν* ist natürlich nicht bloss ein bildlicher Ausdruck für das *εἶναι* (Lck.), aber so oft es auch sonst für das ethische Verhalten des Menschen fast ohne Bewusstsein seiner Bildlichkeit gebraucht wird (Hth.), so wird es doch hier mit absichtlicher Aufnahme des Bildes von der Lebensrichtung gebraucht (1 6), welche die Folge des Seins in der Finsterniss ist (Luth.). Das *ποῦ* (statt *ποῖ*, vgl. Evang. 3 8 und dazu Blass, Gramm. des nt.lichen Griech. § 25, 2) *ὑπάγει* ist aber nicht das Endziel, wohin diese Lebensrichtung führt (Cypr., Luther, de W., Luth.: das Verderben), geschweige denn die *σκοτία* selbst (Hpt., vgl. Ebr.), sondern das beim Wandeln (d. h. in der ganzen Lebensrichtung) ins Auge gefasste (sittliche) Ziel. Auch hier erklären Hth., Luth. u. A. die Finsterniss, welche die Augen verblendet, von der Sünde, während doch gerade hier, wo der Verf. das Bild vom Licht verlässt, definitiv klar wird, dass dasselbe ausschliesslich als das erleuchtende Prinzip gedacht ist.

dann zu entwickeln, wie diese Zugehörigkeit nicht nur die Bruderliebe ein-, sondern alle Weltliebe ausschliesst (2 15—17).

2 12—17. Die Gemeinde des Lichts und die Weltliebe. — γράφω ὑμῖν) kann, da gar kein Objekt genannt ist, nur auf das Schreiben dieses Briefes überhaupt gehen, in welchem der Apostel begriffen ist, was aber durchaus nicht ausschliesst, dass die Reflexion auf den Grund dieses Schreibens eben darum eintritt, weil derselbe für das, was er zunächst schreiben will (V. 15—17), in Betracht kommt (gegen Luth.. vgl. Rickli). Dass die Wiederholung der Anrede aus V. 1 (τεκνία) trotz des fehlenden μου auf die Gesammtheit der Leser geht, und dass der Satz mit ὅτι den Grund seines Schreibens angiebt, ist von den neueren Auslegern meist anerkannt*). — ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι) vgl. Mt 9 2 und zu der dorischen Form des Perf. Pass. Blass, § 23, 7. Es ist die Thatsache, dass ihnen die Sünden vergeben sind, welche als eine fortwirkende, für ihr gesammtes Christenleben und darum auch für sein Schreiben an sie als Christen grundlegende in Betracht kommt. Wie 1 7 die Reinigung von der Schuldbefleckung durch das Blut Jesu als mit ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der im Lichte Wandelnden von vorn herein gegeben erschien, so soll dies auch hier konstatiren, dass der Apostel, was er zu schreiben im Begriff ist, schreibt, weil sie der Gemeinde des Lichts angehören (V. 8). — διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ) kann, wie das ἐν αὐτῷ V. 8, nur auf Christum gehen. Sie sind im Besitz der Sündenvergebung um seines Namens willen, d. h. weil er ist, was sein Name besagt; denn der Name Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet ihn als den Menschen, in dem der uranfängliche Heilsmittler behufs Ausrichtung seines Heilswerks erschienen ist, in dem also auch, allerdings kraft des durch ihn vollbrachten ἱλασμός, alle Sündenvergebung begründet ist**). — V. 13. γράφω ὑμῖν, πατέρες) hebt nun aus der Gesammtheit der Gemeinde speziell die in vorgerückterem Lebensalter Stehenden

*) Die Beziehung der τεκνία auf das Lebensalter (Ersm. u. Aeltere), welche die ganz unnatürliche Reihenfolge: Brüder, Väter, Jünglinge ergiebt, erneuert Krl., ebenso die Fassung des Satzes mit ὅτι als Objektssatz (Bng., Plus., Ndr., Rth.), die Hltzm. wenigstens anheimstellt, um mit Hilgenfeld hier den völlig fernliegenden Gedanken zu finden, dass sie von den Irrgeistern keine neue Belehrungen zu erwarten haben.

**) Mit τὸ ὄνομα αὐτοῦ ist nicht der Name τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (Hpt.) gemeint, der ihm als solcher auch V. 8 nicht beigelegt war, auch nicht der Name des παράκλητος und ἱλασμός (Dstrd., Hltzm.), da dies ja auch 2 1f. nur Prädikate dessen waren, der mit dem Namen Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet wurde. Der Glaube an diesen Namen als der subjektive Grund der Sündenvergebung liegt in dem διὰ τὸ ὄνομα weder allein (Luther, Hth., de W.), noch zugleich (Ndr., Brckn., Brn.); Krl. bezieht dasselbe gar zu γράφω.

heraus, weil er von ihnen speziell voraussetzen darf, dass die dem Alter eigene geistige Reife und kontemplative Ruhe sie in die Tiefe der Erkenntniss eingeführt haben wird, welche in besonderem Sinne sie als Glieder der Gemeinde des Lichts charakterisirt. — ὅτι ἐγνώκατε) von dem Erkannthaben, welches einen bleibenden Erkenntnissbesitz mit sich bringt (V. 3 f.). — τὸν ἀπ' ἀρχῆς) geht auf den, von dessen uranfänglichem Wesen der ganze Brief anhob (1 1). Es spiegelt sich in der Art, wie den Alten speziell dies Resultat ihres christlichen Erkenntnissstrebens zugesprochen wird, noch die eigene Lebenserfahrung des Apostels, dem erst der Fortschritt der Jahre immer tiefere Tiefen in der Erkenntniss des uranfänglichen Wesens Christi aufgethan hatte. Aber je mehr das geschieht, um so sicherer gehört ein solcher auch der Gemeinde an, in deren Bereich das wahrhaftige Licht schon scheint*). — γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι) hebt ausdrücklich hervor, dass auch die, welche im Jünglingsalter stehen, wenn auch in anderer Weise, ihre Zugehörigkeit zu dieser Gemeinde bewiesen haben. Ist das Halten der göttlichen Gebote das Zeichen der wahren Gotteserkenntniss (V. 3 f.), so werden auch die dem Bereich des Lichtes angehören, welche darin bewährt sind, weil sie alle Versuchung zum Gegentheil überwunden haben. — ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν) Der Böse schlechthin ist der Teufel (Evang. 17 15). Gerade dem thatkräftigen Jünglingsalter eignet die Bewährung im Kampf mit der gottfeindlichen Macht des Teufels. Da es sich aber hier um einen Sieg (νικᾶν, wie Evang. 16 33) von bleibender Bedeutung handelt, der in der steten Freiheit von dieser Macht fortwirkt (bem. des Perf.), so liegt der Gedanke sehr nahe, dass speziell die prinzipielle Ausstossung eines antinomistischen Libertinismus gemeint ist (vgl. Luth.), der von bleibender Bedeutung für die Gemeinde geworden und namentlich der jüngeren Generation zu verdanken war. Ihre Energie war es, welche die gerade sie am stärksten gefährdende Richtung zum Ausscheiden aus der Gemeinde nöthigte. — ἔγραψα ὑμῖν) Der Aorist will ausdrücklich konstatiren, dass, wenn er von dem, was er zu schreiben im Begriff steht, betont, dass es für Angehörige der Christengemeinde gelte, damit nicht ausgeschlossen sei, dass er bereits V. 9—11 an sie als Genossen der Gemeinde des Lichts geschrieben hat, weil ja schon diese Ausführungen voraussetzten, dass sie in dem Bereiche sich befinden,

*) Unmöglich kann die Gesammtheit der Gemeinde (August.) als πατέρες angeredet sein, aber auch nicht bloss die nach der Dauer oder Reife ihres Christenstandes Aelteren (Klem., Oec., Grt. u. Aeltere). Das ἐγνώκατε geht natürlich nicht auf persönliche Bekanntschaft (Bng.). Die Beziehung des τὸν ἀπ' ἀρχῆς auf Gott (Grot.) erneuert Krl., obwohl er die Frage für »zweifelhaft und unwichtig« hält.

in welchem das Licht scheint. Dass auch hier mit παιδία die ganze Gemeinde angeredet ist, kann nicht zweifelhaft sein; der Wechsel des Ausdrucks ist offenbar dadurch hervorgerufen, dass in der Gesammtgemeinde eben πατέρες und νεανίσκοι unterschieden waren, um damit anzudeuten, dass ihm gegenüber sie doch allzumal Kinder seien; denn dass παιδία, im Unterschiede von τεκνία, wirklich Altersbezeichnung ist, welche sie als noch der Leitung Bedürftige darstellt, zeigt I Kor 14 20*). — ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα) bezeichnet den Christenstand der Leser nach demselben Merkmal wie V. 3. Die Erkenntniss Gottes, wie sie dem Christenstande eigenthümlich, ist eben die Erkenntniss seiner väterlichen Liebe, wonach er um Christi willen die Sünde vergiebt, wie denn die parallele Aussage in V. 12 gerade darauf zurückging. — V. 14 wiederholt zunächst einfach das V. 13 hinsichtlich der einzelnen Altersklassen in der Gemeinde Gesagte: ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Nur dass nach ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι voraufgeschickt wird, wodurch sie fähig geworden sind, einen dauernden Sieg über den Bösen zu erfechten. Dazu genügt aber das Starksein (ἰσχυροί ἐστε) nicht, da auch die grösste Kraft endlich im Kampf ermattet, wenn nicht im Menschen ein lebendiger Quell vorhanden, aus dem sie immer neu belebt und gestählt werden kann. — καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει) weist auf diesen Quell hin; denn wie das Sein des Wortes in ihnen der Quell ihrer Stärke, so verbürgt die Dauer dieses Seins (μένειν, wie V. 6. 10), dass ihre Kraft nie ermattet und sie dadurch beständig Sieger über den Teufel bleiben (καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν), der ja immer wieder auf sie Ein-

---

*) Die Rcpt. (K) hat mechanisch das γραφω wiederholt statt εγραψα, vielleicht auch weil man den πατέρες und νεανίσκοι noch die παιδία angereiht dachte. Diesen Aorist auf das Evang. zu beziehen (BCr., Ebr., Hfm., Rth., Brn., Hltzm.), ist ganz unmöglich, weil dasselbe nach seinem Prolog gerade die Absicht hat, zu lehren, was im ersten Begründungssatz von V. 14 als bekannt vorausgesetzt wird, während der Begründungssatz hier und der zweite in V. 14 mit der Bestimmung des Evangeliums gar nichts zu thun hat. Die Beziehung auf das dreimalige γράφω (Ndr., Erdm., Sand.) ergiebt eine leere Tautologie, die man auch nicht vermeidet, wenn man rein rhetorische Unterschiede zwischen dem γράφω und ἔγραψα erkünstelt (Lck. 3, Dstrd., Hpt., vgl. Luth.: das γράφω geht auf die Handlung, ἔγραψα auf den Inhalt). Krl. denkt an einen früheren Brief, dessen Missverständniss er den Apostel schon im Früheren vielfach richtigstellen lässt. Aber wenn auch der Sache nach das ἔγραψα natürlich vor allem seit 2 5 (de W., Hth., der das fälschlich für eine zusammenhängende, die Grundlage für den paränetischen Theil bildende Erörterung hält), ja dann auch vor allem seit 1 5 Geschriebenen gilt, so liegt in dieser Beziehung doch kein Motiv für eine ausdrückliche Hervorhebung dieses ἔγραψα. Das παιδία geht natürlich nicht auf ihr Verhältniss zu Gott (gegen de W., Huth.).

fluss zu gewinnen trachtet. Damit ist nur aufs Neue konstatirt, dass auch die Jüngeren in der Gemeinde die Kraft, durch welche sie sich auszeichnen, nur der evangelischen Heilsbotschaft (V. 7) verdanken, aus welcher ja das Licht stammt (1 5), das im Bereiche der Lichtgemeinde scheint (V. 8). Sofern sie also sämmtlich dieser Gemeinde angehören, richtet sich an die Leser die folgende Paränese*).

V. 15. *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον*) Nur die Verkennung des Parallelismus, in welchem nach dem ganzen Gedankengefüge die Ermahnung V. 15—17 zu V. 9—11 steht, konnte den Streit darüber hervorrufen, was hier *ὁ κόσμος* heisst; denn dem Lieben der (zur Gemeinde des Lichts gehörigen) Brüder kann nur das Nichtlieben der (dieser Gemeinde entgegengesetzten) gottfeindlichen (ungläubigen) Menschenwelt gegenüberstehen. Die Scheidung beider ist es ja eben, die durch die Zeitlage (V. 8) bedingt ist, und aus welcher der Apostel die Folgerung zieht, dass dem Lieben jener das Nichtlieben dieser entsprechen muss, nachdem er konstatirt hat, dass die Leser zu der Gemeinde des Lichts gehören (V. 12—14). Dass es sich aber hier um die Weltmenschen als solche handelt, wird ausdrücklich bestätigt durch den Zusatz *μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*. Denn dieser kann, wenn nicht eine reine Tautologie entstehen soll, nicht die Einzeldinge bezeichnen, deren Summe den Begriff der Welt bildet, sondern nur die in der ungläubigen Menschenwelt vorhandenen Sinnesrichtungen, Interessen, die von ihr als solche gewertheten Güter u. drgl. (vgl. Ebr., Hpt.). Indem damit angedeutet ist, warum die Gemeinde des Lichtes ihre Liebe nicht auf die Weltmenschen richten darf, bleibt doch der Unterschied gewahrt zwischen ihnen selbst und dem, was in ihnen ungöttlich ist, da sich die Liebe zu diesem so oft hinter der scheinbar unschuldigen Liebe zu den einzelnen Personen versteckt**). — *ἐάν τις*

---

*) Das *το απ αρχης* (B) wäre nach 1 1 nicht unmöglich, ist aber doch wohl einfaches Schreibeversehen, wie in ℵ V. 13 das *το πονηρον*, und wie der Wegfall des *του θεου* (B sah.), das WH. einklammern. Dass auf die Jünglinge vorzugsweise die folgende Ermahnung geht, weil sie so ausführlich begründet (Bng., vgl. de W., Dstrd., Ebr.), ist durchaus nicht indizirt (vgl. dagegen Hltzm.).

**) Es ist nur eine exegetische Unklarheit, wenn man den Begriff des *κόσμος* zwischen der personellen und realen Seite hin und her schwanken lässt (Dstrd., Brckn., Brn., Krl., vgl. schon Corn. a Lapide). Dass *ὁ κόσμος* ganz überwiegend die gottentfremdete Menschenwelt (V. 2) bezeichnet, lehrt das Evang., wo es an siebzig Mal so vorkommt. Es müssten ganz zwingende exegetische Gründe sein, wenn man es hier von dem Inbegriff des Geschaffenen, wie Evang. 1 10. 17 5. 24, nehmen sollte; denn selbst die Beschränkung auf das Vergängliche, Sinnliche, Irdische (Lck., de W., Ndr.) hat im Wortlaut an sich keinen Halt, noch weniger aber die Deutung von dem in der Welt wohnenden

ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ) Gemeint ist unsere Liebe zu dem, welchen die Kinder des Lichts als ihren Vater erkannt haben (V. 13), und den sie darum so selbstverständlich lieben müssen (vgl. auch V. 5), wie die, welche sie in demselben Licht als ihre Brüder erkennen (vgl. zu V. 9). Nicht nur als Beeinträchtigung der Liebe zu Gott wird die Weltliebe dargestellt, sondern als dieselbe völlig ausschliessend, und zwar die Weltliebe als solche, nicht aber irgend eine sündhafte Liebe zur Welt, welche dieselbe zu ihrem Götzen macht (so gew., indem man auf Mt 6 24 verweist). Das ist aber eine offenbare Uebertreibung, wenn man nicht unter τὸν κόσμον die gottwidrige Menschenwelt versteht, in welchem Falle es allerdings klar wird, dass man nicht Gott und seinen Feind zugleich lieben kann*). — V. 16. ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ) begründet den behaupteten Widerspruch zwischen der Gottes- und Weltliebe, und zwar, indem ähnlich wie V. 15, von den zur Welt gehörigen Personen zu dem, was im Innern derselben ist, fortgeschritten wird, da ja das kollektive πᾶν, das sofort in der Apposition zur Mehrheit distribuirt wird, nichts Anderes ist, als das pluralische πάντα V. 15 (gegen Hth.). Hier aber wird es in der Appostion direkt gesagt, dass nicht von objektiven Weltdingen (wie sie auch hier noch Bng., Ew. einfach unterschieben), sondern von gottwidrigen Sinnesrichtungen die Rede ist, woran alles Reden von dem Ueberschweben des subjektiven Begriffs in den objektiven (de W., ähnlich noch Krl. und Hltzm.) nichts ändern kann. Dass bei ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός der Genit. ein Gen. der Angehörigkeit ist, wie Evang.

Bösen (Patr., Lth., Clv., Erdm., vgl. Luth.: der Umkreis des gottentfremdeten Lebens mit seinen Gütern). Das Richtige haben, wenn auch nicht überall klar durchführt, Ebr., Hth., theilweise auch Hpt., Luth., Hltzm. Damit schwindet jeder Anlass, das ἀγαπ. in »zu sehr lieben« oder »mit unheiligem Sinne lieben« umzudeuten. Aber auch τὰ ἐν τῷ κόσμῳ können nicht die Weltdinge an sich sein, da ja die Welt mit allem, was zu ihr gehört, von Gott geschaffen ist, auch nicht, sofern die gottentfremdete Menschenwelt ihnen nachjagt oder sie widergöttlich braucht (Hth.), oder die Dinge, lebendigen Kräfte und Mächte, wie sie diese gottwidrige Welt ausmachen (Luth.), da derlei Klauseln eben nicht dastehen. Dagegen ist es eine ganz nichtige Behauptung, dass man die Gesinnung der Weltmenschen mit Allem, was zu ihr gehört, nicht lieben könne (gegen Hth.). Vielmehr wird erst dadurch die Liebe zu ihnen verwerflich; denn wer, wie Gott selbst (Evang. 3 16), die Welt liebt, weil er ihr Heil herbeiführen will, der liebt eben nicht die Personen, die dazu gehören, mit dem, was faktisch in ihnen ist, sondern um deswillen, was sie ihrer Bestimmung nach sind und werden sollen.

*) AC schreiben του θεου statt τ. πατρος, das nach V. 14 konformirt ist. Natürlich ist die ἀγάπη τ. πατρός nicht die väterliche Liebe Gottes (Cal., Rth., vgl. Beng.), oder gar die göttlich gewirkte Bruderliebe (Krl.).

8 44, zeigt das damit verbundene καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν. Da die σάρξ ausser bei Plus. überall das beseelte Fleisch im eigentlichen Sinne bezeichnet, so kann die Begierde desselben nur die Begierde nach Befriedigung der dem Fleische innewohnenden sinnlichen Triebe sein, die, wie so oft im N. T., als gottwidrig gedacht ist, weil sie im empirischen Menschen als eine von allen gottgesetzten Schranken sich emanzipirende auftritt. Ganz im Sinne von Mt 5 28 findet aber der Apostel die Begierde schon gottwidrig, auch wenn sie noch nicht auf den Genuss des Verbotenen gerichtet ist, sondern wenn die Augen sich nur an dem verbotenen Genussobjekt zu weiden begehren*). — καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου) Auch wo der Mensch nicht mit seinem Begehren hinausgeht über das, was ihm zum Lebensunterhalt gegeben ist (βίος, wie Mk 12 44. Lk 8 43), kann dies sein Vermögen ihn veranlassen, damit zu prahlen (ἀλαζονία, wie Jak 4 16), als wäre es das Fundament und die Garantie seines Lebensglückes (vgl. Lk 12 19**). — οὐκ

*) Die Auslegung der Apposition zu πᾶν ἐν τ. κ. ist dadurch vielfach verwirrt worden, dass man hier eine vollständige Aufzählung aller Erscheinungsformen der Sünde suchte, wohl gar mit Anspielung auf die Versuchung Adams und Christi (vgl. Beda nach August.), auf die drei Kardinallaster der heidnischen Ethik (vgl. noch beides bei Wstc.) oder auf die drei Personen der Trinität (Corn. a Lap.). Vgl. dagegen schon Lck., obwohl doch auch er auf die Hauptformen (vgl. Brckn.: Hauptrichtungen) des weltlichen Sinnes herauskommt (Luth.: drei aufeinanderfolgende Stufen der sündigen Weltliebe). Fast allgemein aber wird der paulinische Begriff der σάρξ als der sündhaft verdorbenen Menschennatur (vgl. bes. wieder Luth.) eingetragen, was schon die Koordination mit der ἐπιθ. τ. ὀφθ. nicht gestattet, und was nothwendig dazu führt, die ἐπιθ. τ. σαρκ. als den Allgemeinbegriff zu fassen, dem die anderen kontextwidrig subordinirt werden (vgl. Lck., de W., Dstrd.). Ebenso willkürlich ist aber auch jede Beschränkung der ἐπιθ. τ. σαρκός auf Wollust und Schlemmerei (August., Grot., vgl. Brckn.: Fleischeslust im engeren Sinne, Hltzm.: Unzucht und Völlerei) oder gar auf erstere allein (Ebr.). Dass die ἐπιθ. τ. ὀφθ. nicht Habsucht sein kann (Luther, Grot., Plus., vgl. noch Ebr.), liegt am Tage; aber auch die spezielle Beziehung auf die Begierde, Unziemliches zu sehen (Hth., vgl. schon August., Clv., Spener, Nndr., Hltzm.: Wohlgefallen an unsittlichen Schaustellungen, wohl gar: »das ästhetische Lustgefühl« überhaupt nach Rth.) liegt im Ausdruck so wenig, wie die Unterscheidung der rein sinnlichen und seelisch vermittelten Begierde (Hpt., Brn.), da die σάρξ immer als beseelt gedacht ist.

**) Der Gen. βίου kann natürlich so wenig Gen. obj. sein (Lck., vgl. Hltzm.: das übermüthige Grossthun mit Besitz), wie der Gen. σαρκ. u. ὀφθ. Durch den Gen. wird der Begriff der ἀλαζ. bestimmt beschränkt, so dass alle Ausdehnung auf Hochmuth und Ehrgeiz im Allgemeinen, wozu selbst bessere Ausleger neigen (de W., Hpt. u. A.) oder gar auf den Luxus (Ebr.) unzulässig ist. Der Gen. ist nicht ein Gen. des Subj., da ja der βίος in seinem Wortsinn keine ἀλαζ. haben kann, weshalb Luth. den Ausdruck wortwidrig auf übermüthige, prahlerische Lebensführung bezieht; es ist aber, wie bei σαρκ. und ὀφθ. ein Gen.

ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν) bezeichnet den widergöttlichen Ursprung und schliesst somit aufs Neue jede Beziehung des πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ auf die Weltdinge als Objekte des Begehrens aus, da diese ja sämmtlich ihren Ursprung aus Gott haben, während das zweite Glied zeigt, dass κόσμος die gottwidrige Menschenwelt bezeichnet, da nur dann das, was aus ihr stammt, an sich schon gottwidrig ist. Das τοῦ πατρός bezeichnet Gott als den Vater der Gotteskinder, um den Gedanken zu wecken, dass das Kind selbstverständlich nur lieben kann und darf, was vom Vater stammt*). — V. 17 fügt noch ein neues Moment hinzu, wodurch die Ermahnung V. 15 verstärkt wird. — καὶ ὁ κόσμος παράγεται) wie V. 8, ist eine Aussage über das, was das Schicksal der Welt ihrem Wesen nach ist (daher das Präsens). Wenn dabei freilich meist an die Vergänglichkeit der (irdischen) Welt gedacht wird (vgl. noch Hpt.), so würde es ein, insbesondere nach dem V. 16 beigebrachten, äusserst schwaches Motiv sein, welches zur Ueberwindung der Weltliebe darauf verwiese, dass diese sich auf vergängliche Dinge richtet. Es ist vielmehr auch hier ὁ κόσμος die gottwidrige Menschenwelt, die mit völliger Sicherheit damit endet, zu vergehen, und zwar nicht sofern die Finsterniss allmählig nach V. 8 vom Licht vertrieben wird (vgl. Wstc.), sondern sofern sie, die sich nicht erleuchten lässt, einst im Gericht, wie alles Gottwidrige, zu Grunde geht (vgl. Hltzm., Krl.). Das zeigt mit unbedingter Sicherheit das καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, womit der Welt (im Sinne der Weltmenschen) selbst die Lust beigelegt wird, die ebenso dem Gericht verfällt, wie sie**). —

---

der Angehörigkeit, der sich nur durch die Natur der beiden durch ihn verbundenen Begriffe die zu ihm gehörige ἀλαζονία erzeugt. Sobald man aber die Bedeutung: Vermögen verlässt, und βίου im Sinne von: Leben (I Tim 2 2) nimmt, wird der Gen. entweder bedeutungslos oder man muss in den Begriff hineinlegen, was nicht darin liegt. Vgl. Hth., Wstc.: die zum zeitlichen Leben gehörige ἀλαζ.; de W.: der mit ἀλαζ. verbundene Genuss des weltlichen Lebens.

*) Das εἶναι ἐκ τινός kann nur bei einem Kollektivum die Zugehörigkeit (Plus., BCr., de W.) bezeichnen, also bei τ. πατρός überhaupt nicht und bei τ. κόσμου darum nicht, weil es dann nach πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμ. eine reine Tautologie wäre; den Ursprung und die Zugehörigkeit aber in dem Ausdruck zusammenzufassen (Hth., Ebr., Brn.), ist ganz unexegetisch. Natürlich kann πατήρ nicht Gott als den Schöpfer (Ebr.) bezeichnen.

**) Die Aussage ist nicht eine auf die besondere Zeitlage bezügliche, sofern in ihr das Vorgefühl der nahen Wiederkunft liegt (Hth.: sie ist im Verschwinden begriffen, nach I Kor 7 31, Luth.). Das αὐτοῦ kann nach V. 16 nicht Gen. obj. (Lck., Ndr.) sein, und damit vollendet sich der Beweis, dass der κόσμος nicht der Inbegriff der reizenden Weltdinge (de W., Ew.) ist. WH haben ohne Grund das in A fehlende αυτου eingeklammert.

ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) kann nur den Gegensatz zu ὁ κόσμος bilden, wenn dieses die Gesammtheit derer bezeichnet, welche den Willen Gottes nicht thun. Das Thun des göttlichen Willens ist aber nach V. 5 nur Bethätigung der Liebe zu Gott, welche nach V. 15 alle Weltliebe ausschliesst. Die Warnung vor dieser wird also schliesslich begründet durch den Hinweis auf den Segen, welcher der im Gehorsam gegen den göttlichen Willen bewährten Gottesliebe folgt. Das μένει εἰς τὸν αἰῶνα (I Pt 1 25 nach Jes 40 8) ist freilich zunächst nur ein durch das παράγεται hervorgerufener Ausdruck für unvergängliche Fortdauer, deren Wesen aber nach Evang. 6 51. 54 (ζήσεται εἰς τ. αἰῶνα) ohne Frage als ewiges Leben gedacht ist. Von dem αἰὼν μέλλων, der mit der Wiederkunft Christi beginnt (Ebr.), ist nicht die Rede.

Zum dritten Male hebt der Apostel mit einem thematischen Ausspruch an, welcher auf die Situation der Leser reflektirt. Es ist nicht nur die volle Gottesoffenbarung vorhanden (1 5) und in der Stätte des Lichtes (der Gemeinde) wirksam (2 8), sondern es ist auch bereits das Ende unmittelbar bevorstehend, wie aus dem Erschienensein der antichristlichen Irrlehre erhellt (V. 18). Daran knüpft nun seine dritte einleitende Meditation an, die wieder eine zweitheilige ist, sofern sich aus dieser Situation ergiebt, dass es gilt, der Irrlehre gegenüber an der Wahrheit festzuhalten (V. 19—27), und der nahenden Endvollendung gegenüber sich von aller Sünde zu reinigen (2 28—3 6). Auf die Aufstellung des Themas (V. 18) folgt zunächst eine einleitende Erörterung über den Gegensatz der Gemeinde und der Irrlehrer (V. 19—23), und daran knüpft sich die erste paränetische Meditation (V. 24—27)*).

2 18—23. Die Irrlehrer und die Gemeinde. παιδία) wie v. 13, Anrede an alle Leser, die dem Greise, der ihnen

---

*) Der Zusammenhang mit dem Folgenden ist nicht dadurch erklärt, dass der Apostel zu einer besonderen Gefahr, die von Seiten der Welt drohe, übergeht (Dstrd., vgl. Lck., Hth.), von der ausserchristlichen zur widerchristlichen (Ebr., vgl. Luth.) oder zur höchsten Potenzirung des Weltreichs (Hpt.); denn so gewiss das Antichristenthum 4 5 zur Welt gerechnet wird, so wird es doch eben im Folgenden zunächst nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt; und wenn Wstc. dieser Anknüpfung zu Liebe 2 18—4 6 als einen Abschnitt zusammenfasst, der von dem Konflikt der Wahrheit mit der Falschheit von aussen und innen handeln soll, so widerspricht dies zu offenbar der Gliederung des Folgenden. Nicht das vom Erkennen des Vaters und Sohnes Gesagte (V. 13) führt zur Warnung vor den Irrlehrern (Lck., vgl. de W., Brn.) und damit zur ἐσχάτη ὥρα, sondern umgekehrt der Hinweis auf die ἐσχ. ὥρα zu den Irrlehrern, an denen sie als solche erkannt wird. Die Anknüpfung der ἐσχ. ὥρα an V. 17 aber (Hth., Brn., vgl. auch Luth., Hltzm.) beruht auf einer falschen Fassung des παράγεται.

die Zeichen der Zeit deuten muss, als noch unmündige Kinder vor Augen stehen, was sich sehr wohl damit verträgt, dass er in anderer Beziehung ihnen volle Reife zuspricht (V. 20f.), wie ja beides schon V. 13 zugleich geschah. — ἐσχάτη ὥρα ἐστίν) Wie jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl hat (Evang. 11 9), so auch der Tag der gegenwärtigen Weltzeit, des αἰὼν οὗτος; denn es ist eben ὥρα nicht wie Evang. 4 21 allgemeinere Bezeichnung eines Zeitpunktes, wenn von einer letzten Stunde in der Reihe der übrigen die Rede ist. Es ist nur eine andere Vorstellungsweise, wenn diese Weltzeit in Tage getheilt und ihr Ende als die ἐσχάτη ἡμέρα (Evang. 6 39f.) bezeichnet wird; beide Ausdrücke bezeichnen aber das Ende dieser Weltzeit noch schärfer als das ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (II Tim 3 1. Jak 5 3). Der Art. fehlt, weil der gemeinte Zeitpunkt nicht nach seiner konkreten Bestimmtheit, sondern nach seinem charakteristischen Wesen bezeichnet werden sollte, nach welcher er im Folgenden in Betracht kommt. »Es ist letzte Stunde«, wie wir sagen: »Es ist Winterszeit«*). — καὶ καθὼς ἠκούσατε) weist auf die apostolische Verkündigung hin, mag sie nun von ihm selbst oder anderen Aposteln ausgegangen sein. Johannes betrachtet es also als ein stehendes Stück der apostolischen Verkündigung, ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται. Das Praes. ist die Form des allgemeinen Lehrsatzes (vgl. Mk 9 12), in welchem über die Zeit nichts ausgesagt wird. Das Fehlen des Artikels ist nicht daraus zu erklären, dass der Begriff die Geltung eines Nom. propr. angenommen hat. Der Lehrsatz lautet: es kommt ein Antichrist, d. h. nicht ein Widersacher Christi (vgl. Lck., de W., Ebr., Brn., Hpt.), womit gar nichts Charakteristisches gesagt wäre, da

*) Bng., Ebr. beziehen das παιδ. auf die Kinder dem Lebensalter nach, für die doch die folgenden Erörterungen am wenigsten passen. Dass der Art. vor ὥρα fehlt, weil der Begriff ein an sich bestimmter ist (so gew.; vgl. Hth.) ist durchaus irrig; nach Krl. fehlt er, wie vor ἀντίχρ. nur aus schriftstellerischer Bequemlichkeit. Die Prophetie dachte die messianische Zeit eintretend ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (Act 2 17 nach Jes 2 2), weshalb I Pt 1 20 die Zeit der Erscheinung Christi ἔσχατον τῶν χρόνων (vgl. Hbr 1 1: ἐσχ. τῶν ἡμερῶν τούτων) heisst. Aber da hier keinerlei Anlehnung mehr an jene alttestamentliche Ausdrucksweise stattfindet, kann natürlich nicht an die christliche Zeit überhaupt gedacht werden, was auch durch die folgende Begründung dieser Bezeichnung schlechthin ausgeschlossen wird (vgl. Lth.). Wenn ältere Ausleger auf diesem Wege die Thatsache zu bestreiten suchten, dass Johannes das Ende unmittelbar nahe gedacht habe (vgl. Cal., Clv.), so versuchten dies andere durch Umdeutung des ἐσχάτη (Oec.: χειρίστη, vgl. Schöttgen, Carpz., in anderer Weise Beng.) oder datirten das Ende auf die Zerstörung Jerusalems (Soc., Plus., vgl. in seiner Weise noch Dstrd.). Neuere urgiren dafür sogar das Fehlen des Artikels: eine letzte, kritische Zeit, die einem neuen Morgen vorhergeht (Besser, Brn., Wstc.).

es solche zu allen Zeiten gegeben hat, auch nicht ein ψευδόχριστος (Mt 24 24), d. h. einer, der sich fälschlich für den verheissenen Messias ausgiebt, sondern ein Gegenchristus, der unter dem lügenhaften Vorgeben, der wahre Christus zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet. So erklären den nur in den joh. Briefen vorkommenden term. techn. mit Recht Dstrd., Hth., Brckn., Wst., Luth. u. A. nach der Analogie von ἀντιβασιλεύς, ἀντιφιλόσοφος, ἀντίθεος. Die Sache selbst ist aber allerdings der apostolischen Verkündigung insgesammt eigen, da sie die höchste Personifikation des Bösen nach der Erscheinung Christi nur noch in einer Gestalt denken konnte, welche sich alle Attribute des erhöhten Christus anmaasst und doch das Werk und die Gemeinde Christi zu vernichten sucht*). — καὶ νῦν) Das auf καθώς folgende καί markirt nur noch stärker, dass die gegenwärtige Erscheinung dem, was sie gehört haben, auch vollständig entspricht (vgl. V. 6). — ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν) Sie sind aufgetreten (Evang. 1 15. 30), sind gekommen und sind da (vgl. Evang. 6 25f. 14 22). Die herrschende Vorstellung, dass damit Vorläufer des Antichrist gemeint seien (vgl. Hth.) und die eigentliche Ankunft des persönlichen Antichrist noch zu erwarten stehe, widerspricht der direkten Aussage, dass das Auftreten der Vielen genau der Verkündigung von einem Antichrist entspreche und zerstört die Argumentation, durch welche der Apostel nicht das Nahen, sondern das Dasein der letzten Stunde begründet (vgl. Wstc., Hltzm.)**). — ὅθεν

*) So erwartet Paulus II Th 2 den Pseudomessias, der sich gotteslästerlich als den, in welchem Jahve kommt, ausgiebt, der Apokalyptiker den letzten Weltherrscher, der göttliche Verehrung verlangt, als den letzten Feind, der gegen die Christengemeinde wüthet. Der Art. vor αντιχρ. (Rcpt nach AKL) ist ohne Frage als erleichternde Lesart zu streichen. Das Praes. ἔρχεται bezeichnet nicht das Kommen als unmittelbar bevorstehend (Hth., Brn.), geschweige denn dass von einem nt.lichen Sprachgebrauch, nach dem es für das Fut. steht (Luth.), die Rede sein kann.

**) Es liegt darin keine Spiritualisirung der Lehre vom Antichrist (BCr., vgl. auch Lck., de W., Nndr. u. A.); der Verf. deutet nicht anders, wie Paulus und der Apokalyptiker, die Zeichen der Zeit, wenn er in der Erscheinung einer die wahre Lehre von Christo lügenhaft in ihr Gegentheil verdrehenden Irrlehre, welche die Fundamente des Heilsglaubens zerstört, die Erfüllung der Weissagung vom Antichrist sieht. Dass hier das antichristliche Wesen eigentlich nicht in den Personen, sondern in ihrer Lehre liegt, erklärt sich daraus, dass, was dem Apostel das Höchste an Christo ist, die volle Gottesoffenbarung in ihm, nur mittelst der rechten Lehre von ihm besessen, also auch nur mittelst falscher Lehre von ihm bekämpft werden kann (vgl. V. 22), und nöthigt keineswegs, den Begriff des ἀντίχριστος umzudeuten (gegen Hpt., Brn.). Nach Krl. bringt der Antichrist als ein Archon des Kosmos eine Reihe untergeordneter Geisteswesen (4 1) gleich mit; nach Luth. ist zwar der Anti-

γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν) Nach neutestamentlicher Anschauung ist das Kommen der Endvollendung, mit der das letzte Gericht verbunden ist, bedingt dadurch, dass die Welt reif geworden ist für dieses Gericht. Ist nun in den πολλοί die geweissagte höchste Vollendung des Antichristenthums erschienen, so ist die Welt reif geworden zum Gericht; und es muss also die Zeit, welche den Charakter der letzten Stunde trägt, weil sie dem Gericht unmittelbar vorhergeht, da sein. Von einem noch bevorstehenden Kommen des persönlichen Antichrist kann aber eben darum nicht mehr die Rede sein. Zu ὅθεν vgl. Hbr 2 17.

V. 19f. ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν) Der Apostel schliesst sich mit den Lesern zusammen, und betont mit einer gewissen Wehmuth, dass jene Vielen, in denen sich das Wesen des Antichristenthums verkörpert, aus ihrer Mitte hervorgegangen sind (ἐξῆλθ., wie Evang. 8 42, vgl. de W., Hpt., Wstc., Hltzm., Krl.). Sie haben also einst der christlichen Gemeinde angehört. Dem tritt aber mit dem ἀλλά beruhigend die Thatsache gegenüber, dass trotz dieser äusseren Zugehörigkeit sie in Wahrheit ihnen nicht angehört haben. Daher steht hier betont das οὐκ ἦσαν voran; und das εἶναι ἐκ τινός steht hier, wo der Genitiv eine Mehrheit bezeichnet (ἐξ ἡμῶν), von der Zugehörigkeit zu derselben, wie Evang. 8 23b (vgl. zu V. 16)*). — εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν) Hier im Begründungssatz tritt das ἐξ ἡμῶν voran, weil es sich um die volle Wahrheit des ἐξ ἡμῶν, d. h. um die innerliche Zugehörigkeit handelt, während in dem zu begründenden Satz betont war, dass die Zugehörigkeit nicht wirklich stattfand. — μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν) geht auf das Verbleiben

---

christ identisch mit dem ἀντίχριστοι, ohne dass dies schon »die schliessliche Identität« ist, womit doch nur in anderer Form zu der Fassung von den Vorläufern zurückgelenkt wird.

*) Das ἐξ ἡμῶν kann natürlich nicht auf die Juden (Grot.) oder auf die Apostel allein gehen (Besser), und zeigt aufs Neue, dass mit παιδία V. 18 die ganze Gemeinde angeredet ist (gegen Ebr.). Schon die betonte Voranstellung des ἐξ ἡμῶν macht es unmöglich, ἐξῆλθον im Sinne des Ausgeschiedenseins zu nehmen (so seit Lck. nach August. die meisten Neueren), da dann nothwendig diese Thatsache betont sein müsste, während das ἐξ ἡμῶν sich von selbst verstand. Aber auch der mit ἀλλά eingeführte Gegensatz fordert durchaus, dass der Gedanke der früheren Gemeinschaft mit ihnen nicht bloss indirekt, wie bei dem exierunt, sondern direkt wie bei dem prodierunt (Vlg.) im Vorigen gelegen haben muss. Es ist wohl trotz der neueren Kritiker εξηλθον zu schreiben, da die dreimal folgenden Endungen auf —σαν so leicht das —θαν (ABC) hervorriefen. (Vgl. Weiss, Textkritik der Evangelien. Leipzig 1899. S. 85.) In das οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν irgendwie zugleich die Vorstellung des Ursprungs zu legen (Hth., Dstrd., Brn.), verbindet unhermeneutisch verschiedene Bedeutungen und würde εἰσίν erfordern.

in der äusseren Gemeinschaft mit ihnen (vgl. 1 3). Daraus folgt keineswegs, dass in dem ἐξῆλθον ihr Ausgeschiedensein ausgesprochen war (vgl. d. vor. Anm.), da es sich ja von selbst versteht, dass solche, in denen der Apostel den Antichrist erschienen sieht, der Gemeinde nicht mehr angehören können. Wenn das Verbleiben bei der Gemeinde die nothwendige Folge der wahren inneren Zugehörigkeit ist, so muss diese bei denen gefehlt haben, welche ausgeschieden sind. — ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν) fasst man am besten elliptisch, wie Evang. 1 8. 13 18: aber sie sollten offenbar werden (Hltzm., Luth., Krl.). Nach göttlicher Ordnung musste der Mangel der vollen inneren Zugehörigkeit durch die äussere Lostrennung offenbar werden (vgl. Evang. 15 6). Dieser Gedanke wird aber im Objektssatz dahin erweitert, dass nicht nur hinsichtlich dieser einzelnen Personen offenbar werden sollte, wie sie nicht innerlich zu ihnen gehörten, sondern, dass damit offenbar werden sollte, wie überhaupt nicht alle, die äusserlich zur Gemeinde gehören, ihr innerlich wahrhaft angehören. So kommt es, dass derselbe, als ob ἵνα φανερωθῇ vorangegangen, fortfährt: ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. Diese Verschlingung zweier verschiedener Ausdrucksweisen ist also keineswegs eine Nachlässigkeit, sondern sie hat rhetorischen Grund*). — V. 20. καὶ ὑμεῖς) reiht einfach dem über die Antichristi Gesagten eine Aussage über die Leser an, welche, wie jenes, die Voraussetzung für die aus der V. 18 charakterisirten Situation abzuleitende Ermahnung bildet. — χρῖσμα ἔχετε) Der sonst nicht vorkommende Ausdruck kann wohl nur durch den Gegensatz der ἀντίχριστοι hervorgerufen sein (Bng., vgl. Dstrd.); denn ein Widersacher Christi, der sich oder seine Wahngebilde lügenhafter Weise für Christum aus-

*) Das ἐξ ημων ist nach BC (Trg., Wstc.) vor ησαν zu stellen, da die Nachstellung offenbar Konformation nach dem Vorigen ist. Zu dem augmentlosen Plusquamp. vgl. Blass § 15, 1. In der Voraussetzung des Apostels, dass die wahre Zugehörigkeit zur Gemeinde immer eine dauernde ist, liegt keine Lehre von einer gratia inamissibilis (August., Clv.), so dass man seine Aussage auf die Verführung durch eine bestimmte Irrlehre beschränken müsste (Ebr.), da ja die Ermahnung zum Bleiben (vgl. V. 24) immer auch die Möglichkeit des Nichtbleibens einschliesst; es ist nur die ideale Auffassung des Christenlebens, wonach das Eintreten dieses Falles allemal zeigt, dass die Zugehörigkeit des Abgefallenen zur Christengemeinde die rechte noch nicht war. Vor ἵνα ein ἐξῆλθαν (Wstc.) zu ergänzen, ist bei der richtigen Fassung dieses Wortes unmöglich, und wäre selbst bei der falschen (Hth.) sehr unwahrscheinlich. Ob man ein τοῦτο γέγονεν (Hpt.) ergänzt, ist ganz gleich; denn da dasselbe der Kontext nicht darbietet, ist dies nur ein anderer Ausdruck dafür, dass der Ausdruck elliptisch, d. h. eben einer kontextmässigen Ergänzung nicht fähig ist. Auf die Antichristen (vgl. Wstc.) kann das πάντες nicht gehen theils seiner Stellung wegen, theils weil es von ihnen durchaus selbstverständlich ist.

giebt, kann der nicht sein, der selbst gesalbt ist (vgl. Ebr.), wie der Gesalbte schlechthin. Ein Gesalbter in wahrem Sinne ist aber, wer selbst Salböl hat, weil er damit gesalbt ist, und zwar Salböl, wie es von dem stammt, welcher der Heilige *κατ᾽ ἐξοχήν* heisst (*ἀπὸ τοῦ ἁγίου*), d. h. nach dem Sprachgebrauch der Apokalypse Gott selbst (vgl. auch Evang. 17 11). Nur der Heilige (vgl. Rickli, Nndr.) kann auch Andere dem Gebiet des Profanen entnehmen und sie zu Heiligen, d. h. Gottgeweihten machen, wie im alten Bunde Priester und Könige, aber auch heilige Orte und Geräthe gesalbt wurden, um sie Gott zu ausschliesslichem Dienst und Eigenthum zu weihen. So stehen sie als eine Gemeinschaft Gottgeweihter den *ἀντίχριστοι* gegenüber, die überhaupt nichts mehr mit der profanen Welt, geschweige denn mit der höchsten Erscheinung der Gottfeindschaft, wie es die Lüge des Antichristenthums ist, zu thun haben*). — *καὶ οἴδατε πάντες*) Erst hier ist der spezifische Segen genannt,

*) Das *και* kann natürlich nicht adversativ stehen (de W., vgl. Lck., Dstrd., Ebr. und Krl., der nur den Ausdruck ungeschickt findet). Aber der Satz dient auch nicht zur Verstärkung der Ermahnung (Hth.) oder zur Beruhigung der Leser (Lck.), da es sich lediglich noch um die Meditation über das handelt, was aus der durch das Auftreten der Antichristi geschaffenen Situation sich ergiebt, was aber natürlich auch von der Beschaffenheit der Gemeinde im Gegensatz zu ihnen abhängt. Das Wort *χρῖσμα* bedeutet nach seiner Wortbildung nicht den Akt der Salbung (de W., Ew., Erdm.), sondern das Salböl, wie aus Ex 29 7. 30 31 erhellt. Dass sie durch den Empfang des Salböls zu Priestern und Königen gemacht seien (Nndr., vgl. Hpt., Brn.), ist ein hier ganz fern liegender Gedanke. Dass sie den Geist mittelst der Predigt des Evangeliums (V. 18) empfangen haben (Dstrd., Hth., Brn.), ist nicht nur nicht angedeutet, sondern widerspricht der Aussage, welche voraussetzt, dass das Haben des Salböls als eine zweifellose Thatsache betrachtet wird, also an einen zweifellos feststehenden Akt, der sie zu Gliedern der Gemeinde gemacht hat (d. h. nach Act 10 38 die Taufe), geknüpft sein muss. Natürlich liegt in dem bildlichen Ausdruck keine Anspielung auf einen bereits bei der Taufe üblichen Akt der Oelsalbung, der sich vielmehr erst aus Stellen, wie dieser, entwickelt hat (vgl. schon Bng.). Im Kontext kommt aber noch nicht in Betracht, was sie mit der Geistesmittheilung in der Taufe empfangen haben, sondern dass sie mittelst derselben zu Gottgeweihten geworden sind. Bem. übrigens, wie der Geist hier noch keineswegs persönlich, sondern als eine Gabe gedacht ist. Die gangbare Ansicht, dass der *ἅγιος κατ᾽ ἐξοχήν* Christus sei (vgl. noch Hth., Hpt., Brn., Westc., Hltzm., Luth., Krl.), hat in Evang. 6 69 keine Stütze; denn hier heisst Christus eben *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* und nicht *ὁ ἅγιος* schlechthin. Dass das Salböl von dem Heiligen gegeben ist, steht garnicht einmal da, sondern dass es von ihm, dem es ursprünglich eignet, stammt; denn es steht eben nicht *παρά*, sondern *ἀπό* (vgl. zu 1 5). Aber dass Gott selbst es ist, der den Geist sendet (Evang. 14 16), wird ja auch durch 15 26 keineswegs ausgeschlossen, wo Christus nur als Mittler dieser wie aller Gottesgaben erscheint.

den sie von dem Besitz des Salböls haben, und dieser bezeichnet als das Wissen schlechthin, so dass der Geist offenbar als das Prinzip der Erleuchtung gedacht ist, der ihnen dies Wissen giebt. Wie das ἴστε Jak 1 19 und das εἰδότες II Pt 1 12, steht das οἴδατε objektslos, weil es sich noch nicht um den bestimmten Gegenstand des Wissens handelt, sondern um den Besitz des Wissens selbst, welchen nur der Geist verleiht, und welcher sie daher alle als Gesalbte charakterisirt (vgl. Brn.: Ihr seid alle Wissende)*). — V. 21. οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν) Diesem Wissen der Leser könnte es zu widersprechen scheinen, dass er von den Antichristen zu reden begonnen und gezeigt hat, wie dieselben nie wahrhaft zu ihnen gehört haben, als ob sie nicht wüssten, dass ihre Lehre die widerchristliche Verkehrung der Wahrheit ist. Daher versichert er, dass er V. 18. 19 nicht geschrieben habe, weil sie die Wahrheit nicht kannten, sondern gerade weil sie dieselbe kennen (ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν). Denn nur solche, welche die Wahrheit kennen, vermögen ja in dem Auftreten der derselben widersprechenden Lüge die Erscheinung des Antichristenthums zu sehen, welche das Dasein der letzten Stunde signalisirt. Nur ihnen kann er auch sagen, dass diese Antichristen nie wahrhaft zu ihnen gehört haben, weil sie wissen, dass jede Lüge und also auch die des Antichristenthums, ihren Ursprung nicht aus der Wahrheit hat (καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν), vielmehr nach Evang. 8 44 aus dem Teufel stammt. Darum wissen sie, dass die Antichristen, die mit Bewusstsein Widerspruch gegen die Wahrheit erheben, nie der Gemeinde wahrhaft angehört haben können, die ja die Wahrheit kennt und bekennt. Damit erst vollendet sich das Bild des Gegensatzes, in welchem die Gemeinde (V. 20f.) zu den Antichristen (V. 19) steht**).

---

*) WH.txt. hat das και vor οιδατε nach B gestrichen, das wohl nur durch Schreibeversehen ausgefallen ist. Aber das οιδατε παντα (Rcpt. nach Lchm., Trg.txt., WH. a. R.) ist offenbar Erleichterung, weil das οιδατε objektlos steht, und darf eben darum nicht vorgezogen werden (gegen Luth.). Natürlich ist es ganz willkürlich, τὴν ἀλήθειαν zu ergänzen (Krl.), auch nicht unter dem Vorwand, dass der Apostel es eigentlich schreiben wollte und sich nur unterbrach, um dasselbe erst im Folgenden zu nennen (Wstc.). Das Richtige hat auch Hltzm. (Ihr habt alle das Wissen); aber wenn er daraus schliesst, dass die Leser den Gnostikern gegenüber, welche ihnen den Geistesbesitz absprechen, als die wahren Gnostiker bezeichnet werden, so übersieht er, dass dann eben das Stichwort der γνῶσις gebraucht sein müsste.

**) Ebr. bezieht auch hier das ἔγραψα auf das Evangelium, Hpt. auf die Konzeption des ganzen Briefes, wodurch der enge Gedankenzusammenhang nur zerrissen wird, Krl. natürlich auf den früheren Brief, dessen Verständniss hier richtig gestellt werde. Er fasst daher auch die beiden ersten ὅτι mit Rth. als »dass«, während Andere (vgl. Luth.) auch das dritte, das doch von οἴδατε abhängt, kausal nehmen, als ob es den

V. 22f. *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης*) Die Frage kann nur zurückweisen auf den Lügner, an welchen der Apostel gedacht hat, als er schrieb, dass die Leser wissen, wie jede Lüge nicht aus der Wahrheit herkommt (Dstrd., Hltzm.). Dann kann aber das *εἰ μή* nicht besagen, dass es eigentlich keinen anderen Lügner gebe, als den im Folgenden genannten (gegen Hpt. Westc.), sondern, dass er keinen anderen gemeint habe; und in der That ist und bleibt es eine haltlose Uebertreibung, dass sich in der Lüge der Antichristen alle Lüge personifizirt darstellt, dass sie die Grundlage ist, die alle anderen einschliesst (Lck., de W., Hth., Brn.). — *ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*) Zu der pleonastischen Negation vgl. Buttmann, Gramm. des neutestamentlichen Sprachgeb. p. 305. Er leugnet die Thatsache, dass Jesus der Christ, natürlich nicht im Sinne der jüdischen Leugnung der Messianität Jesu, sondern im gnostischen Sinne, in welchem der Mensch Jesus nicht der himmlische Aeon *Χριστός* ist, welchen die Irrlehrer an die Stelle des ewigen, gottgleichen Sohnes, der in Jesu Fleisch geworden, gesetzt haben. — *οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος*) Wenn der Lügner sagt, dass Jesus nicht der Christ sei, so verkündigt er offenbar auch einen Christ; aber derselbe ist nicht der in Jesu Fleisch gewordene, sondern ein Gegenchristus, der, indem sein lügenhaftes Wahngebilde an die Stelle des wahren Christus gesetzt wird, das Werk desselben zu zerstören trachtet. Da dies Wahngebilde aber in sich selbst nichts ist, so kann dasselbe auch nicht selbst, sondern nur der, welcher durch dasselbe die rechte Christuslehre bekämpft, der Antichrist sein*). — *ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα*) ist eine nähere Begründung davon, wie in diesem Antichrist der Höhepunkt des gottfeindlichen Wesens gegeben ist, mit dessen Erscheinen die letzte Stunde gekommen. Der Gipfel aller Gottfeindschaft ist ja doch zweifellos

---

beiden ersten parallel stünde, obwohl doch in diesem Satze kein Motiv des *ἔγραψα* liegt. Das *πᾶν — οὐκ* ist kein Hebraismus (Grot., Rth.), vgl. Win. § 26, 1. Das *εἶναι ἐκ τινος* kann hier, wo *τῆς ἀληϑ.* kein Kollektivbegriff ist, nicht die Zugehörigkeit (de W., Dstrd.) bezeichnen (vgl. zu V. 16), wodurch ja auch ein völlig selbstverständlicher, nichtssagender Gedanke ausgesprochen wäre. Von Personen, die nicht aus der Wahrheit sind (Krl.), ist nicht die Rede.

*) Es steht keineswegs bloss da, dass ein solcher Lügner widerchristlich sei (de W.) oder der antichristlichen Lüge huldige (Hth.), sondern dass er der nach V. 18 verheissene Antichrist sei. Damit ist jeder Unterscheidung zwischen dem *ἀντίχριστος* und den *ἀντίχριστοι* vollends jede Berechtigung abgeschnitten. Der Verf. sieht die Weissagung vom Antichrist in dem Auftreten jener Lügenlehrer erfüllt, wobei ihre Zahl ganz gleichgültig; denn jeder ist der Antichrist, und nicht bloss eine Verwirklichung des Antichrist (Luth.). Krl. denkt an ungläubige Juden!

die nackte Gottesleugnung; wer aber leugnet, dass Jesus der Christ sei, der leugnet, dass Gott sich in ihm offenbart hat als der im Sohne seiende und wirkende Vater. Was er sonst etwa von Gott behauptet oder glaubt, ist ganz gleichgültig; denn in biblischem Sinne giebt es keine andere Erkenntniss Gottes, als die Erkenntniss Gottes in seinen Offenbarungen (vgl. Evang. 4 22). Wer den im Sohne offenbar gewordenen Gott, also den Vater leugnet, der leugnet überhaupt Gott. Erst das hinzugefügte *καὶ τὸν υἱόν* deutet an, dass diese Gottesleugnung in der Leugnung des Sohnes zur Erscheinung kommt*). — V. 23. *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει*) spricht direkt den Mittelgedanken aus, welcher bei dem vorigen Partizipialsatz im Hintergrunde lag. Wer den Sohn leugnet, indem er in Jesu nicht den fleischgewordenen Gottessohn sieht, welchen der richtig verstandene Würdename *ὁ Χριστός* bezeichnet, der hat auch den Vater nicht, der als solcher ja allein im Sohne offenbar wird, und den Niemand erkennt, als der ihn im Sohne findet. Mit dem *ἔχειν* ist der Erkenntnissbesitz gemeint, in dem man allein den Vater haben kann (vgl. Evang. 14 21 16 15). — *ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει*) Jener negative Satz wird bestätigt durch die positive Erfahrung des Gläubigen, welcher den Sohn bekennt (1 9) als das, was er ist (vgl. Evang. 9 22), und sich bewusst ist, in ihm die Erkenntniss des Vaters zu besitzen. Das *καί* (auch) entspricht dem *οὐδέ* (auch nicht). So schliesst der Apostel seine die intendirte Ermahnung vorbereitende Erörterung ab, indem noch einmal, wie V. 20 f. im Verhältniss zu V. 18 f., dem Antichrist das gläubige und bekennende Glied der Gemeinde gegenübertritt, da es ja dieser Gegensatz ist, welchen die folgende Ermahnung ins Auge fasst**).

2 24—27. Ermahnung zum Bleiben in der rechten Lehre. Mit dem höchst nachdrücklichen Nomin. abs. *ὑμεῖς*, der erst in *ἐν ὑμῖν* aufgenommen und in die Konstruktion ein-

---

*) Der Apostel vertauscht nicht den Begriff des *Χριστός* mit dem des *υἱός* (de W.), als ob beides wesentlich gleichbedeutend wäre (Lck.), er geht auch nicht auf den wesentlichen, ewigen Grund zurück, weshalb Jesus der Christ ist (Dstrd., Brckn., Luth.), sondern indem der Gnostiker dem Menschen Jesus das Prädikat des Christ abspricht, leugnet er, dass Jesus der Heilsmittler im Sinne des Apostels ist; denn eben dadurch, dass derselbe der fleischgewordene Gottessohn ist, in welchem der Vater offenbar geworden, ist er ihm der Heilsmittler. Der Satz ist übrigens nicht bloss eine weitere Charakteristik des antichristlichen Wesens (Westc., vgl. de W.).

**) Die Worte *ο ομολ. τ. υιον κ. τ. πατερα εχει* sind in KL (Rcpt.) per hom. ausgefallen. Man darf in das *ἔχειν* nicht, um angeblich dem vollen Sinne desselben gerecht zu werden, das Haben im Glauben und Lieben (de W.), im Glauben und Bekennen (Lck., vgl. Hltzm.), in der lebendigen Gemeinschaft (Dstrd., Hth., Luth.) hineintragen. Das Richtige hat Krl.

gereiht wird (vgl. z. B. Evang. 17 2), wendet sich der Apostel von dem über den Gesichtspunkt seiner Ermahnung V. 18—23 Gesagten zu der Ermahnung selbst. Dieselbe tritt aber nicht in der Form einer ganz allgemeinen Meditation über die aus jenem Gesichtspunkte sich ergebenden Pflichten auf, wie 1 6ff. 2 9ff., sondern in Form einer direkt an die Leser gerichteten Ermahnung, wie V. 15, weil, ähnlich wie V. 12ff., in 20f. die Leser des Briefes bereits als solche bezeichnet sind, die kraft ihrer Salbung die Wahrheit kennen, welche die Antichristen bekämpfen. Diese Wahrheit hat ihnen aber nicht erst der Geist offenbart, sondern das Wort der Verkündigung, welches sie gehört haben von Anfang ihres Christenlebens (*ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*, vgl. V. 7); denn so gewiss es zu jener zuversichtlich gewissen Erkenntniss, d. h. zu dem rechten *εἰδέναι* (v. 21) nur kommen kann, wenn der Geist das volle Verständniss und die Gewissheit von der Wahrheit des gehörten Wortes wirkt, so muss doch, da es sich in ihm um die von den Antichristen geleugnete heilsgeschichtliche Thatsache (V. 22) handelt, diese zuerst von den Augenzeugen verkündigt werden. Das Wort derselben soll nun der beseelende und normirende Mittelpunkt ihres ganzen geistigen Lebens bleiben (*ἐν ὑμῖν μενέτω*, vgl. Evang. 15 7), was natürlich nur geschehen kann, wenn sie das gehörte Wort bewahren (vgl. Evang. 12 47), so dass jenes Bleiben von ihnen verlangt werden kann und muss. — *ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ*) Damit geht die begonnene Paränese sofort wieder in die Form der Meditation über, welche die Folge davon erörtert, wenn die vorige Ermahnung befolgt sein wird. Hier steht in dem *ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε* der präpositionelle Zusatz voran, weil der Nachdruck auf dem Motiv liegt, welches das Gehörthaben von Anfang für das Verbleiben des so lange bereits Besessenen in ihnen involvirt, während er vorher darauf lag, dass sie es bereits durch Hören in sich aufgenommen haben, und also zum Bleiben des Gehörten in ihnen ermahnt werden konnten. — *καὶ ὑμεῖς*) setzt natürlich nicht die Leser irgend welchen anderen Personen gegenüber, sondern betont, dass jenem Bleiben des Wortes in ihnen ihr Bleiben naturgemäss entspreche. Ist nämlich der Inhalt der in ihnen bleibenden Verkündigung die Thatsache, dass Jesus der Christ ist, so werden sie auch in den, in welchem sie den Heilsmittler erkannt haben, immer aufs Neue sich mit ihrem ganzen Sein und Leben versenken; und, weil er der Heilsmittler ist, sofern in dem fleischgewordenen Sohne der Vater offenbar geworden, werden sie in ihm und dem Vater bleiben (*ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε*). Es wird dann die höchste, innerlichste, mystische Gemeinschaft mit Gott (V. 5f.), den sie allezeit im Sohne schauen, hergestellt

sein*). — V. 25. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία*) Wenn nicht aller Zusammenhang mit dem Vorigen zerrissen werden soll, kann das *αὕτη* nicht, wie 1 5, vorwärts weisen (so die meisten Ausleger) auf *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος*, das ja in dieser Form als selbständiges Glied des Hauptsatzes garnicht einmal dasteht, sondern durch Attraktion in den Relativsatz verschlungen ist, sondern nur zurückweisen auf das Bleiben im Sohne und im Vater, und ist nur dem Genus nach durch das Prädikat des Satzes attrahirt (Snd., Hpt.). Wie gross der Segen ist, welcher aus dem Bleiben des Wortes in ihnen fliesst, wird dadurch erläutert, dass jenes Bleiben im Sohne und im Vater nichts Geringeres ist, als die bekannte Gottesverheissung *κατ' ἐξοχήν*, d. h. natürlich das von Gott Verheissene. Denn dass das Subjekt in *ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν* nicht, wie allgemein angenommen wird, Christus, sondern Gott ist (vgl. Krl.), folgt, auch abgesehen davon, dass die Verheissung des ewigen Lebens garnicht erst durch Christum gegeben ist, daraus, dass *ἐν τ. πατρί* nicht nur das zuletzt genannte Subjekt war, sondern dass es bei dem Bleiben im Sohne und im Vater doch immer, wie bei dem Haben des Sohnes und des Vaters (V. 23), zuletzt auf die Gemeinschaft mit Gott ankommt, wofür der Sohn nur der Vermittler ist, jener also Hauptsubjekt ist und bleibt. Nun ist ja aber von einer Gottesverheissung, welche auf jenes Bleiben geht, nichts bekannt, wohl aber ist das ewige Leben das bekannte Ziel aller göttlichen Heilsverheissungen (vgl. Jak 1 12). Darum

*) Das *ὑμεῖς* ist weder Vokativ (Plus., Ebr.), noch das trajizirte Subjekt des Relativsatzes (Bng., de W.), wodurch es einen im Kontext ganz unmotivirten Nachdruck im Gegensatz zu anderen Personen erhielte. Aber auch zum Hauptsatz gezogen, bildet es nicht einen Gegensatz gegen die Antichristen (de W., Hth. nach Theoph.), da ja zuletzt von dem *ὁμολογῶν* die Rede war, sondern weist auf die Charakteristik der *ὑμεῖς* in V. 20f. zurück. Der Satz enthält auch nicht eine Folgerung aus dem Vorigen (Dstrd., Brn.), wie ihn die Rcpt. mit ihrem *ουν* (KL) herstellen wollte. Charakteristisch ist es, wie Hltzm., um hier den Traditionsgedanken zu finden, »der als Losung ausgegeben wird«, einfach die »altüberlieferte« Lehre, die in der Gemeinde »fortgeleitet wird«, d. h. eben den Traditionsgedanken einträgt. Davon steht aber nichts da, da die Leser ja diese Dinge nach 1 3 von den Augenzeugen gehört haben, also eben keine Mittelglieder zwischen ihnen und den Hörern liegen. Aehnlich sagt Krl., das *μενέτω* sei »futurisch aufzulösen« und das *εαν* »vollkommen real« zu fassen, d. h. er ändert den Imperativ ins Futurum, das *ἐάν* in *εἰ*, um seine Voraussetzungen einzutragen. Das ist doch keine Exegese mehr. Im Folgenden lies mit B vg. Aug.: *εν τω υιω και τω πατρι*; die Wiederholung des *εν* (WH. i. Kl.) ist einfache Konformation. Uebrigens identifizirt Krl. beständig das *ειναι εν* mit der Einwohnung Gottes und Christi, während doch 3 24 und viele ähnliche Stellen deutlich zeigen, dass beides zwar verwandte, aber doch durchaus verschiedene Dinge sind. Das *καί* zieht er unter willkürlicher Voraussetzung einer ungenauen Stellung desselben zu *μενεῖτε*.

wird nun noch gesagt, dass jenes *μένειν ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρί* eben jenes verheissene ewige Leben sei, und da der Begriff der uns gegebenen Verheissung im Relativsatz zum Akkusativ geworden, so musste nun auch das *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* durch denselben attrahirt werden. Jenes Bleiben ist die Verheissung, die er uns gab, als er uns das ewige Leben verhiess; denn es ist klar, dass ein dauerndes Versenktsein unseres ganzen geistigen Seins und Lebens in den Sohn und Vater dasselbe zu einem ewigen und unvergänglichen macht, da das Lebenselement, in welchem es dann wurzelt, die ewige Gottheit selbst ist *).

V. 26f. *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν*) Ausdrücklich reflektirt der Apostel darauf, dass er die Ermahnung zum Bleiben (V. 24f.) an die Leser gerichtet hat um derer willen, die sie verführen (*περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς*); denn es wäre ja ein unberechtigtes Misstrauen, wenn man Jemand zum Verbleiben auf seinem Standpunkt ermahnen wollte, ohne dass irgend ein Anlass gegeben wäre, der ihn davon abbringen könnte. In der V. 18 charakterisirten Situation liegt aber ein solcher vor. In den beiden ersten Meditationen handelte es sich nur um die Bewährung ihres Bleibens (V. 5f. V. 10); allein wenn an dem Auftreten der antichristlichen Irrlehrer das Dasein der letzten Stunde erkannt wird, dann droht die Gefahr, durch dieselben verführt zu werden, so dass es Noth thut, zum Bleiben auf dem Standpunkte zu ermahnen, von dem jene abführen wollen **). —

---

*) Nichts deutet an, dass der Satz die Fortsetzung des Hauptsatzes in V. 24b ist (Lck., Ebr.) und also die weitere Folge des Bleibens in Gott benennen will (de W., Hth., Hltzm., Krl.). Luth. versichert zwar zweimal, dass »nach dem ganzen Zusammenhang« *αὕτη* Vorbereitung auf das Folgende sei und *αὐτός* auf Christum gehe, aber Gründe, die die obigen entkräften, hat er dafür nicht beigebracht. Zur Sache vgl. 1 2, wo auch das Leben in der Gemeinschaft mit dem Vater, das in Christo kund geworden, das ewige Leben heisst; und, da jenes stete Sichversenken in den im Sohne offenbar gewordenen Vater das Schauen Gottes, worin überall nach der Schrift die ganze Seligkeit des ewigen Lebens besteht, unmittelbar mit sich bringt, so ist dasselbe allerdings das ewige Leben, das überall im Evang. als schon diesseits eintretend gedacht wird (vgl. insbesondere Evang. 17 3). Das *υμιν* (B Lchm. ed. min.) statt *ημιν* ist den umstehenden *υμιν* (V. 24. 26) konformirt.

**) Gewöhnlich bezieht man das *ταῦτα* auf das V. 18—25 Geschriebene (vgl. Hth., Brn., Wstc., Hltzm., Luth.); allein es wäre doch überaus zwecklos, den Lesern den Gegenstand anzugeben, welchen er V. 18—23 erörtert hat (was Krl. mit Recht bemerkt, der deshalb freilich wieder *ἔγραψα* auf den frühern Brief beziehen will), ganz abgesehen davon, dass ja V. 21 ff. selbst nur eine Reflexion über das V. 18f. Geschriebene ist. Nicht den Gegenstand seines Schreibens meint er, sondern den Anlass; daher werden die Antichristen (V. 18) hier nur als solche charakterisirt, welche sie auf einen Irrweg führen (vgl. 1 8), indem sie die Leser ver-

V. 27. καὶ ὑμεῖς) Der strukturlos vorantretende Nomin. abs. (vgl. V. 24) hebt mit Nachdruck hervor, wie auch ihre V. 20f. den Antichristen gegenüber charakterisirte Beschaffenheit bei der Gestaltung der Ermahnung V. 24f. in Betracht kommt. — τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν) weist dementsprechend auf V. 20 zurück, nur ausdrücklich betonend, dass das Salböl, welches sie von Gott als dem Urquell aller Salbung empfangen haben, bei ihnen bleibt; denn der Geist, mit dem sie gesalbt sind, ist ja nach Evang. 14 16 ausdrücklich ihnen gegeben, damit er bei ihnen bleibe in Ewigkeit. Wenn die Gefahr drohte, dass wegen unvollkommenen Verständnisses des Wortes, das sie von Anfang gehört haben (V. 24), sie zum Verlassen dieses Wortes verführt werden könnten, so wäre ja seine Aufgabe nicht, sie bloss zum Festhalten desselben zu ermahnen, sondern vor Allem ihnen den vollen Sinn und die Bedeutung dieses Wortes klarzulegen, was er doch mit keiner Silbe thut. Nun ist aber gerade die Folge jenes Bleibens des Salböls in ihnen, dass sie nicht Noth haben, dass einer sie lehre (καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς), da es die Aufgabe des Geistes, den sie empfangen haben und dauernd besitzen, ist, sie das volle Verständniss dieses Wortes zu lehren *). — ἀλλ')

---

führen, nicht das gehörte Wort zu bewahren, sondern ihre seelenverderbliche Lüge anzunehmen. Ueber den Erfolg dieses ihres Thuns kann das Part. Praes. natürlich nichts aussagen (gegen Brn.); dass der Apostel ihn als einen möglichen denkt, liegt von selbst darin, dass er ihretwegen zum Bleiben ermahnt (vgl. zu V. 19), da sonst ja das Vorhandensein solcher πλανῶντες nicht der Anlass seiner Ermahnung wäre.

*) Nicht ein Vertrauen zu den Lesern (Ebr., de W.) spricht der Apostel aus, sondern er verweist auf den Vorzug, der mit ihrem Christenstande gegeben ist. Warum τὸ χρῖσμα als Akkusativ gedacht sein soll (Brn., Hth.), als ob dem Apostel ein ἔχετε vorschwebte, ist nicht abzusehen, da die Konstruktion genau wie V. 24. Wenn das αὐτός V. 25 auf Gott geht, so bestätigt sich hier nur (gegen sämmtliche Ausleger), dass das ἀπ' αὐτοῦ (wie das ἀπὸ τ. ἁγ. V. 20) auf ihn zu beziehen ist. Auch hier steht ja nicht παρ' αὐτοῦ, wobei der αὐτός als der Gebende thätig gedacht wäre, sondern ἀπ' αὐτοῦ, das lediglich auf den Inhaber und die Quelle des χρῖσμα hinweist (vgl. zu V. 20). Das ἵνα nach χρείαν ἔχετε ist die reine Umschreibung des Infinitiv, wie Evang. 2 25. 16 30. Jeder Versuch, die Zweckbedeutung festzuhalten (vgl. Lck., Dstrd., Brn.), führt nicht nur zu Künsteleien, sondern verschiebt den Gedanken; denn es handelt sich nur um den Gegenstand, dessen sie nicht bedürfen, nicht aber um die Erörterung einer Bedürftigkeit, deren Befriedigung die Absicht des Lehrens wecken würde. Dass dem χρῖσμα ein Belehren beigelegt ist, beweist natürlich nicht, dass dasselbe persönlich gedacht ist (Hth.); die Absicht, das Bedürfniss menschlichen Belehrens (wobei Snd., Krl. nach Aelteren ganz verkehrt an die Irrlehrer denken) auszuschliessen, brachte es mit sich, dass die das rechte Verständniss des Wortes wirkende Gotteskraft des Geistes hier als belehrende bezeichnet ist. Die Rcpt. (KL) hat das εν υμιν vor μενει gestellt.

sagt im Gegensatz zu dieser negativen Aussage über das, was die Folge des dauernden Geistesbesitzes ist, nun positiv, weshalb das von diesem χρῖσμα ausgehende Lehren alles menschliche Lehren ausschliesst. Das ὡς ist einfach vergleichend und besagt, dass ebenso, wie das von ihm herrührende Salböl (τὸ αὐτοῦ χρῖσμα), eben weil es von dem allwissenden Gott stammt (bem. die betonte Stellung des αὐτοῦ), sie belehrt über alle Dinge (διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, vgl. Evang. 16 13), so dass menschlichem Lehren nichts mehr zu ergänzen bleibt, so auch (καί, verstärkend, wie so oft nach Vergleichungspartikeln, vgl. Mt 6 10), eben weil es von dem wahrhaftigen Gott stammt, der nicht lügt, was es lehrt, wahr und nicht Lüge ist (ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, vgl. V. 21), so dass menschliches Lehren auch nichts zu verbessern fände*). Nachdem so konstatirt, dass sie nichts weiter bedürfen, kann die Rede zu der Ermahnung V. 24 zurückkehren, nur dass das καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς auf das über die lehrende Thätigkeit des χρῖσμα Gesagte zurückblickt und die Ermahnung nun direkt auf das zugespitzt wird, was dort die Folge des Bleibens des Wortes in ihnen war: Dem entsprechend (καθώς, wie V. 6. 18), wie der Geist Euch gelehrt hat, bleibet in Gott (μένετε ἐν αὐτῷ). Sie könnten das nicht, wenn jenes Wort ihnen irgendwie noch ein dunkles oder ungewisses Wort wäre; aber da er sie eben

*) Die Annahme, dass das ὡς in καθώς aufgenommen werde und so μένετε ἐν αὐτῷ zu diesen beiden Sätzen den Hauptsatz bilde (Lck., d. W., Nndr., Dstrd., Ew., Brn., Rth., Wstc. nach Oec., Theoph.), scheitert schon daran, dass zu der negativen Aussage καὶ οὐ χρείαν ἔχετε κτλ. nicht eine Ermahnung, sondern nur eine positive Aussage den Gegensatz bilden kann; sie nöthigt καὶ ἀληθές εστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος zu parenthesiren, obwohl nichts dem Leser andeutet, dass noch eine Vollendung des Satzes zu erwarten steht, wie etwa bei der Parenthese 1 2; sie macht das καί vor καθώς zu einem offenbar störenden Einschiebsel, da ein ἀλλά nicht durch καί wieder aufgenommen werden kann; sie übersieht, dass καθώς (dem entsprechend wie) keineswegs dasselbe ist, wie das einfache ὡς (ebenso wie), vielmehr eine argumentirende Vergleichung einleitet, und vermag den Wechsel des διδάσκει und ἐδίδαξεν nicht zu erklären. Warum die seit Luther vielfach richtig erkannte Konstruktion (vgl. noch Luth.) an dem περὶ πάντων scheitern soll (Hltzm.), ist schlechterdings nicht abzusehen. Er will der »verunglückten Satzbildung« dadurch aufhelfen, dass er mit B (WH. a. R.) αλλα statt αλλ ως liest, obwohl dies blosser Schreibfehler ist, wie sich daraus ergiebt, dass dann nur χρῖσμα selbst Subjekt zu ἀληθές sein könnte, wie wirklich Lck., de W., Brckn., Dstrd., Ebr., Ew., Brn. annehmen, obwohl die Prädikate dies gänzlich unmöglich machen. Aehnlich Krl., der ως im Sinne von »als seine Salbung« nimmt und freilich unmöglicher Weise auch dann das διδάσκειν zum Subjekt von ἀληθές macht. Dass die Lesart το αυτο χρ. (AKL Rcpt. Lchm.) auch exegetisch unhaltbar ist, erhellt daraus, dass zur Hervorhebung der Selbigkeit des Geistes im Kontext gar kein Anlass vorliegt.

als solche charakterisirt hat, in denen der Geist als das Prinzip aller Erleuchtung und Gewissheit bleibt, so müssen sie nun sich immer aufs Neue mit ihrem ganzen Sein und Leben in den versenken, den jenes Wort sie als in Christo offenbar geworden erkennen lehrt*).

Das Thema dieser dritten einleitenden Meditation (V. 18) ergiebt aber noch einen ganz anderen Gesichtspunkt, indem mit der letzten Stunde, welche durch das Aufgetretensein der Antichristen signalisirt ist, zugleich die Parusie und die Endvollendung unmittelbar nahe gerückt ist. Die Meditation des Apostels wendet sich nun dieser Seite der gegenwärtigen Situation der Leser zu (2 28—3 2), um dann die Verpflichtung zu erörtern, die sich aus ihr ergiebt (3 3—6).

2 28—3 6. Die Parusie und die Endvollendung. — *καὶ νῦν*) Der allgemeinen und für alle Zeiten geltenden Ermahnung V. 27 reiht der Apostel eine neue an, welche bestimmt den gegenwärtigen Zeitpunkt ins Auge fasst, wie er in V. 18 charakterisirt war. Nur durch den Ton zärtlicher Liebe in der erneuten Anrede den Eindruck verstärkend (*τεκνία*, wie 2 1), scheint er freilich die Ermahnung, mit welcher der vorige Abschnitt schloss, lediglich aufzunehmen (*μένετε ἐν αὐτῷ*); allein die neue Wendung des Gedankens liegt auf dem folgenden Absichtssatz (*ἵνα*, vgl. Hpt.), d. h. auf dem neuen Motiv, welches die Ermahnung Angesichts der mit der *ἐσχάτῃ ὥρα* nahenden Parusie gewinnt**). Eben darum kann der Blick auf dieselbe

---

*) Wenn man das *μένετε* indikativisch nimmt (Brckn., Wstc., Hltzm., Krl.), bricht man, ebenso wie die Rcpt. (KL) mit ihrem Fut., der Gedankenentwickelung die Spitze ab und kommt zu einer leeren Wiederholung der Verheissung in V. 24. Das *ἐν αὐτῷ*, das die meisten Ausleger wegen ihrer falschen Fassung des zweimaligen *αὐτοῦ* auf Christus beziehen, scheint natürlicher auf das *χρῖσμα* (Ersm.) oder die Lehre des *χρῖσμα* (BCr.) bezogen zu werden; aber der Hauptzielpunkt für den Apostel bleibt doch immer die Gottesgemeinschaft, und die offenbare Wiederaufnahme des *μένετε ἐν αὐτῷ* in V. 28 macht diese Deutung unmöglich.

**) Das *νῦν* ist also rein zeitlich zu nehmen (2 18) und nicht folgernd (Luth.); denn darum, weil eine auf den gegenwärtigen Zeitpunkt bezügliche Mahnung ausgesprochen wird, kann man nicht sagen, dass dieselbe aus ihm gefolgert werde (Hth. u. A.), wodurch nur die beiden Anwendungen des *νῦν* unklar vermischt werden. Folgernd ist *νῦν* nur, wenn es auf den innerhalb einer Gedankenentwicklung eintretenden neuen Moment bezogen wird, d. h. das sich aus den klargelegten Prämissen ergebende Resultat einführt. Bei Johannes, der eine dialektische Gedankenentwicklung überhaupt nicht kennt, kommt es begreiflicher Weise überhaupt so nicht vor. Dieser Uebergang zeigt übrigens klar genug, dass unser Vers nicht Abschluss eines Theils (so gew., vgl. Lck., de W., Dstrd., Brn., Hltzm.) sein kann, auch wenn man ihn zugleich als Einleitung zu dem V. 29 beginnenden neuen Theil betrachtet (Hth.,

auch nicht mit ὅταν eingeleitet werden, wodurch ja gerade ihr Zeitpunkt als noch unbestimmt hingestellt würde (Win. § 42, 5), während derselbe, soweit er für die Ermahnung des Apostels in Betracht kommt, d. h. als ein unmittelbar naher, dem Apostel unbedingt gewiss ist. Das ἐὰν φανερωθῇ setzt darum nur den Fall einer objektiven Möglichkeit, die sich in der gegebenen Situation (νῦν) in jedem Augenblick verwirklichen kann (vgl. zu 1 6), ohne darauf zu reflektiren, wann sie sich verwirklichen wird. Das φανεροῦσθαι bezeichnet auch hier nicht das Sichtbarwerden eines Unsichtbaren, sondern das Offenbarwerden eines noch Unbekannten (vgl. 1 2). Nach der hergebrachten Beziehung des ἐν αὐτῷ auf Christum denkt man dabei an diesen und vergleicht 3 5. 8, wo das φανεροῦσθαι von dem Offenbarwerden bei seinem ersten Kommen steht, übersieht aber, dass gerade darum seine Parusie nicht mehr als eine φανέρωσις bezeichnet werden kann, da dem Apostel, der in dem ganzen irdischen Leben Christi die göttliche Herrlichkeit des Logos geschaut hat (Evang. 1 14) und dieselbe in aller seiner Wirksamkeit verkündigt (1 3), die Offenbarung derselben bei seiner Wiederkunft nicht mehr als etwas Unbekanntes offenbar werden kann. Es kann also nur Gott selbst gemeint sein, der bei der Wiederkunft Christi als der die Endvollendung herbeiführende offenbar wird. Wie alle Gottesoffenbarung in der Schrift Thatoffenbarung ist, und Gott immer nur dann erkannt ist, wenn er in seinen Offenbarungsthaten erkannt wird (vgl. Evang. 4 22), so ist er nach der Seite, nach welcher er in der Heilsvollendung offenbar wird, noch ganz unbekannt, ehe er dieselbe mit der Wiederkunft Christi herbeiführt, was darum auch nicht ausschliesst, dass er in Christo ganz Licht (1 5), d. h. nach seinem tiefsten Wesen erkennbar geworden, da dieses ja in der Heilsvollendung nur seine höchste Bewährung findet. — σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν) Den Gegensatz zu der freimüthigen Zuversicht (Sap 5 1), welche der Christ Angesichts des ihm bei der Wiederkunft Christi offenbar werdenden Gottes hat, bildet nur das Sichschämen (vgl. Prv 13 5f. I Pt 4 16), an welches das ἀπ' αὐτοῦ in prägnanter Konstruktion den Gedanken anknüpft, dass man aus Scham vor ihm sich zu verbergen trachtet, statt ihm freimüthig vor Augen zu treten. Auf Letzteres muss natürlich die Absicht jedes Christen gerichtet sein, wie die des Apostels, der sich darin ganz mit ihnen zusammenschliesst (vgl. die 1. Pers. Plur.); und damit sie erreicht werden könne, ermahnt der

---

Rth., Krl.). Derselbe soll nach Luth. bis 3 24 gehen und die Zukunft des Christen in ihrer Bedeutung für die Bewährung der Gottesgemeinschaft darstellen, obwohl von 3 6 an mit keiner Silbe mehr von dieser Zukunft die Rede ist.

Apostel, zu bleiben in Gott. Sind wir hier mit unserem ganzen Leben und Wesen dauernd versenkt geblieben in das durch Christum offenbarte Wesen Gottes, so kann natürlich auch das bei der Wiederkunft Christi offenbar werdende uns nicht mehr ein fremdes und schreckhaftes sein; die mystische Gottesgemeinschaft hier kann vielmehr nur zur vollendeten Gottesgemeinschaft dort führen. Nun wird freilich *παρουσία* gewöhnlich von der Wiederkunft Christi gebraucht, aber da das *αὐτοῦ* vorher und nach dem Zugeständniss fast aller Ausleger wenigstens sicher V. 29 nur auf Gott geht, so kann es hier nicht auf einmal auf Christus bezogen werden *). Aber dass in seinem Messias Jehova selbst zu seinem Volke kommt, steht ja dem christlichen Bewusstsein von vorn herein fest (vgl. Lk 1 17. 76). Eben auf diese Anwesenheit Gottes (vgl. den ursprünglichen Sinn von *παρουσία* I Kor 16 17), welcher in seinem Messias kommt, um bei seiner Gemeinde Wohnung zu machen, kommt es aber in diesem Zusammenhang an, wo es sich darum handelt, was zu thun sei, damit wir dieser vollendeten Gottesgemeinschaft würdig werden und mit Freudigkeit vor das Angesicht dessen treten können, der, wenn er kommt, um die Heilsvollendung zu bringen, natürlich erst die Entscheidung treffen muss, wer derselben würdig sei und wer nicht. — V. 29. *ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν*) kann so wenig einen völlig neuen Theil beginnen, dass die Reflexion auf den hier gesetzten Fall sich

*) Dieser unmögliche Subjektswechsel erklärt sich weder dadurch, dass hier ein ganz neuer Abschnitt beginnt (vgl. Dstrd., Brn.), was übrigens durchaus nicht der Fall und jedenfalls in keiner Weise markirt ist, noch dadurch, dass der Verf. überall Christum und Gott zusammendenkt (so gew., vgl. noch Wstc., Luth.). Vielmehr erhellt daraus, dass der Apostel Gott überall als in Christo offenbar werdend denkt, nur, wie er in unserem offenbar sachlich von der Wiederkunft Christi handelnden Verse von einem Offenbarwerden Gottes und von seiner Anwesenheit reden kann. Das *ἐάν*, wofür schon die Rcpt. (KL) *οταν* setzte, ist durch die Bemerkung der Ausleger, dass es nicht auf die Zeit, sondern auf die Wirklichkeit des Offenbarwerdens gehe, nicht erklärt, und der Unterschied, den Hpt. zwischen *φανέρωσις* und *ἀποκάλυψις* macht, dass jenes ein Sichtbarweiden längst wirksamer Potenzen, dieses das Offenbarwerden von etwas gänzlich Neuem sei, ist nicht nur ganz willkürlich, sondern widerspricht dem joh. Begriff des *φανεροῦσθαι* (vgl. zu 1 2). Die Rcpt. (ℵKL Trg. a. R.) hat *εχωμεν* statt *σχωμεν*. Von Freimüthigkeit im Reden (Hpt., Wstc.), wie Evang. 10 24, 11 14, kann hier natürlich *παρρησία*, das gerade in dem Sinne von Freimuth fortan den Grundton des ganzen Briefes bildet (3 21. 4 17. 5 14), nicht stehen. Im Gegensatz zu dem subjektiven *παρρ. ἔχειν* (das doch dadurch nicht objektiv wird, dass es in Christo begründet ist, wie Luth. meint) kann das *αἰσχ.* weder: Beschämt- und Hinweggewiesenwerden (Brn.) noch: zu Schandenwerden (Luth., Krl.) heissen, wozu ohnehin das *ἀπ' αὐτοῦ* (das natürlich auch bei der richtigen Fassung nicht: vor ihm mit Luther, Ew. übersetzt werden darf) nicht passt.

überhaupt nur aus dem Zusammenhange mit V. 28 erklärt. Denn offenbar steht dem *ἐὰν ἐφανερώϑῃ*, welches voraussetzt, dass bei dem Kommen Gottes zur Heilsvollendung uns etwas noch ganz Unbekanntes offenbar wird, gegenüber, was wir von dem dann Offenbarwerdenden schon jetzt bereits kennen, nämlich seine überall im A. und N. T. vorausgesetzte richterliche Gerechtigkeit, die eben darüber entscheiden wird, wer dann vor Gott bestehen kann und wer nicht. Der Apostel setzt aber den Fall, dass ihnen jene Eigenschaft Gottes bekannt sei, ohne seinerseits zu entscheiden, ob derselbe bei ihnen statt hat oder nicht (*ἐάν*, wie 1 6), weil er nicht gewiss ist, ob die Konsequenz, die er daraus ziehen will, den Lesern auch zum Bewusstsein gekommen ist, und wenn Letzteres nicht der Fall ist, dadurch in Frage gestellt erscheint, ob jene Prämisse ihnen auch klar sei. Dann aber kann das *γινώσκετε* nur Indikativ (vgl. noch Luth., Krl.) und nicht Imperativ sein (Vlg., Grot., Lck., de W., Erdm., Ebr., Brn., Wstc., Hltzm.), wofür ja die Imperative V. 28. 3 1 durchaus nichts beweisen können, da es sich hier nicht um Ermahnung, sondern um eine Erörterung darüber handelt, was mit dem Bewusstsein von der richterlichen Gerechtigkeit Gottes nothwendig gegeben ist, nämlich die Erkenntniss *ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.* Die richterliche Gerechtigkeit Gottes setzt nämlich eine Norm voraus, nach welcher Gott richtet, und der Inbegriff alles normalen, d. h. dieser Norm entsprechenden Wesens ist eben die *δικαιοσύνη* nach alttestamentlichem Sprachgebrauch. Das *ποιεῖν τὴν δικ.* bezeichnet daher im A. T. (Gen 18 19. Jes 56 1), wie im N. T. (Mt 6 1) nichts Anderes als das Thun des dieser gottgesetzten Norm Entsprechenden. Darin stimmen nun alle neueren Ausleger gegen ältere (vgl. Episcopius) überein, dass hier das Thun der Gerechtigkeit als Kennzeichen des Gezeugtseins aus Gott (bem. das Perf.) gesetzt wird, das ja überall da, aber auch nur da eintritt, wo man in Gott geblieben ist (vgl. Hpt.). Man kann sich mit seinem Wesen und Leben nicht in Gott versenken, ohne dass Gottes Wesen in uns wirksam wird und unser ganzes Wesen und Leben sich gleichgestaltet. Diese Gotteswirkung nennt aber Johannes die Zeugung aus Gott. Der Verf. betont aber gerade diese Folge des Gezeugtseins aus Gott, weil der gerechte Richter den, welcher die Gerechtigkeit übt, d. h. nach derselben Norm handelt, nach welcher er richtet, doch offenbar nicht verdammen kann. Dann aber hängt unsere freimüthige Zuversicht Angesichts des nahenden Richters von dieser Gerechtigkeitsübung ab, die ohnehin als eine in sichtbaren Thaten bestehende wir allein mit voller Sicherheit beurtheilen können. Damit ist wieder ein Ton angeschlagen, der von 3 7

an der Ausgangspunkt der Hauptauseinandersetzung des Briefes wird *).

Kap. III.

V. 1f. *ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ*) Unter der Voraussetzung, dass die Leser, die ja 2_{28} zum Bleiben in Gott ermahnt werden, also bereits in der mystischen Lebensgemeinschaft mit ihm stehen, auch jene Gotteswirkung an sich erfahren haben, welche er 2_{29} als ein Gezeugtsein aus Gott bezeichnete, fordert der Apostel die Leser auf zur Betrachtung der wunderbaren grossen (*ποταπ.*, wie Mt 8_{27}) göttlichen Liebe, welche das voraussetzt, und welche sich in sichtbaren Thatsachen (*ἴδετε*) vollzogen hat. Hier schliesst er sich selbst mit allen Christen zusammen, weil ihnen allen Gott, der sich ihnen in Christo als ihr Vater offenbart hat, diese Liebe als dauerndes Geschenk zu eigen gegeben hat (bem. das Perf.) in den Gottesthaten der Heilsoffenbarung, die sie zu der mystischen Gemeinschaft mit Gott und zu dem Gezeugtsein aus Gott geführt haben **).

---

*) Auf den Gedanken, dass in *δίκαιός ἐστιν* Christus Subjekt sei (Bng., Rickli, Rth.), konnte man nur von dem richtigen Gefühl aus kommen, dass, wenn man V. 28 Christum zum Subjekt gemacht hatte, dasselbe auch hier festgehalten werden müsse. Das aber wird unmöglich gemacht durch das *ἐξ αὐτοῦ γεγένν.*, da von einem Gezeugtsein aus Christo Johannes nirgends redet (was nur Krl. vergeblich bestreitet), sondern stets von einem Gezeugtsein aus Gott; denn dass man nicht *δίκαιος* auf Christum und *ἐξ αὐτοῦ* auf Gott beziehen kann (Lck.), liegt doch klar vor Augen. Man darf sich nicht verleiten lassen, den biblischen Begriff der Gerechtigkeit (vgl. zu 1_{9}) hier umzubiegen in den der normalen Beschaffenheit oder gar der Selbstgleichheit des Verhaltens Gottes zur Menschheit (Luth.), womit nicht einmal die Gleichheit des Begriffs bei dem Erzeuger und den Erzeugten erreicht wird. Denn es steht eben mit Absicht nicht da, dass jeder *δίκαιος* aus ihm gezeugt ist, sonder jeder, der die Gerechtigkeit übt, und der Gedanke ist, wie oben gezeigt, auf Grund des alttestamentlichen Begriffs der Gerechtigkeit ein durchaus klar vermittelter. Das *και* zwischen *οτι* und *πας*, das in BKL Rcpt. fehlt, haben Lchm., Nstl. gestrichen, WH. und Trg. nur in Kl. an den Rand gesetzt. Aber dasselbe ist in B lediglich aus Schreibeversehen ausgefallen und bei Späteren fortgeblieben, weil man es nicht vermisste. Es betont die Korrespondenz zwischen dem *δίκαιον εἶναι* Gottes und dem *ποιεῖν τ. δικαιοσύνην* des Menschen.

**) AL lesen fälschlich *εδωκεν* und BK haben *υμιν*, das ganz mechanisch dem *ιδετε* konformirt ist. Natürlich ist nicht die Liebe zu Gott (Krl.) gemeint; aber *ἀγάπη* steht auch nicht metonymisch für: Liebesbeweis (Grot., Nndr.), wozu schon das Perf. *δέδωκεν* nicht passt. Die Bezeichnung Gottes als *ὁ πατήρ* weist nicht erst auf das folgende *τέκνα θεοῦ* hin (Hth., Luth.), geschweige denn, dass es den Vater Christi bezeichnen könnte (Hpt.).

Dieses δέδωκεν hatte aber die Absicht, uns zu der höchsten Ehre zu verhelfen (vgl. Mt 5 9), die in der Bezeichnung als Gotteskinder liegt (ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν), und diese Absicht konnte nur erreicht werden, wenn sie wirklich auf Grund der Zeugung aus Gott (vgl. Evang. 1 12f.) dem, der sie gezeugt hat, ähnlich geworden sind und darum Anspruch auf den Namen der Gotteskinder haben, sofern ja die Wesensähnlichkeit der Kinder im Verhältniss zu ihrem Vater das Naturgemässe ist (vgl. Mt 5 45). Dies besagt das mit triumphirendem Nachdruck in einem selbstständigen Satze hinzugefügte καὶ ἐσμέν *). Zum dritten Mal schlägt der Apostel mit diesem Begriff der Gotteskindschaft einen Grundton an, der nachher von hoher Bedeutung für seine Hauptausführung werden soll (3 10. 5 2). — διὰ τοῦτο) Nicht trotzdem dass, sondern gerade weil wir thatsächlich sind, was wir nach Gottes Absicht heissen sollten, erkennt uns die Welt (ὁ κόσμος, ganz im Sinne von 2 15ff.) nicht als das, was wir sind (οὐ γινώσκει ἡμᾶς), und wird uns also sicher nicht als Gotteskinder bezeichnen. Der in dem διὰ τοῦτο angedeutete Grund wird nun näher exponirt (vgl. Evang. 12 39) in dem ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. Es liegt die geschichtliche Thatsache vor, dass sie, soweit sie Welt ist und bleibt, Gott in seiner höchsten Offenbarung durch Christum nicht erkannt hat (Evang. 17 25). Wie sollte sie denn die Gotteskinder, die eben nach ihrer Wesensähnlichkeit mit Gott sind, was sie heissen, als solche erkennen, da sie ja eben Gott selbst seinem

---

*) Es ist gar kein Grund, dem ἵνα seine telische Bedeutung abzusprechen und es als Einleitung des Objektssatzes zu nehmen, in welchem die Gabe der göttlichen Liebe selbst beschrieben wird, zumal wenn man dann doch wieder, um dem ἵνα gerecht zu werden, es irgendwie von der an uns noch zu verwirklichenden Kindschaft fasst. So in verschiedenen Wendungen Dstrd., Hth., Brn., Ebr., Luth., Hltzm. Freilich darf man nicht die Gottesthaten, in denen Gott uns seine Liebe zu eigen gegeben hat, auf die Sendung des Sohnes (Lck.) oder die Rechtfertigung (Wstc.) beschränken, was allerdings willkürlich ist. Dass das καλεῖσθαι weder gleich εἶναι (August.), noch gleich dem ἐξουσία γενέσθαι Evang. 1 12 (BCr., Nndr.) ist, versteht sich ebenso von selbst, wie, dass nur eine Benennung gemeint ist, der das Wesen entspricht (Clv.), wobei es ganz gleich ist, wer ihnen diese Bezeichnung giebt. Dass hier der Name der Gotteskindschaft auf die Wesensähnlichkeit hinweist, in welcher sie gerade Johannes erst vollkommen verwirklicht sieht, erhellt klar aus dem Kontext (vgl. Hpt., Wstc.), dem es völlig widerstrebt, mit Ebr. das κληθῶμεν auf die gnädige Kindesannahme und nur das ἐσμέν auf die Wesensumwandlung zu beziehen. Wenn er darum das καὶ ἐσμέν (das in KL Rcpt., weil unverstanden, ausgefallen, vgl. Hpt.) von ἵνα abhängen lässt, so ist das nicht nur sprachwidrig, sondern eine offenbare Umkehrung der Begriffsfolge. Dass in dem θεοῦ (statt αὐτοῦ) die ganze Hoheit und Herrlichkeit dieser Bezeichnung ausgedrückt ist (Hpt., Brn., Wstc.), bestreitet Hth. ohne Grund.

Wesen nach nicht erkannt hat. Wenn also unsere Freudigkeit Angesichts des nahenden Gerichts darauf beruht, dass wir durch die Zeugung aus Gott seine Kinder geworden sind, so darf uns die Verkennung, die wir in der Welt erfahren, in dieser unserer Selbstbeurtheilung nicht irre machen und dadurch jene Freudigkeit erschüttern *). — V. 2. ἀγαπητοί) Die in der Anrede liegende Liebesversicherung markirt hier nicht einen neuen Absatz, wie 2 7, sondern verstärkt nur die Wiederaufnahme der Aussage über unseren Kindschaftsstand, sofern die Bruderliebe, die den Apostel mit den Lesern verbindet, ja eben auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft ruht (2 9), weshalb auch das τέκνα θεοῦ ἐσμέν noch einmal aufgenommen wird. Das νῦν bereitet den Blick auf die Zukunft vor, welcher nach 2 28 den neuen Gesichtspunkt für die Meditation des Apostels bildet, nur dass jetzt, wo durch 2 29. 3 1 die volle Freudigkeit der mit ihr nahenden Gerichtsentscheidung gegenüber gewonnen ist, unmittelbar die dann anbrechende Heilsvollendung ins Auge gefasst werden kann. Wohl bleibt mit dem gegenwärtigen Kindheitsstande noch eine Unkenntniss in Betreff derselben verbunden, welche noch nicht durch eine Kundmachung, wie 2 28, gehoben ist (οὔπω ἐφανερώθη); aber dieselbe betrifft nicht die Frage, ob wir zu jener Heilsvollendung gelangen, sondern geht nur darauf, was wir in ihr sein werden (τί ἐσόμεθα). Diese Frage kann sich aber im Gegensatz zu dem τέκνα θεοῦ ἐσμέν nicht bloss darauf beziehen, wie unser zukünftiger Zustand als Gotteskinder beschaffen sein wird (so gew., vgl. de W., Krl.), sondern nur darauf, dass noch ein höherer Stand unserer wartet, als der Kindschaftsstand. Obwohl der Apostel denselben nicht bezeichnet, weil derselbe eben noch nicht kundgeworden, so liegt es doch sehr nahe, dass er, der die Christen stets als τέκνα θεοῦ bezeichnet und Christo allein den Namen des υἱὸς τοῦ θεοῦ vorbehält, eben den Stand der vollendeten υἱότης meint (vgl. Hpt., Hltzm., Luth.) **). — οἴ-

*) Diese allein kontextmässige Bedeutung dieses Zusatzes schliesst die Absicht aus, die Gläubigen über die Verfolgungen der Welt zu trösten (Lck., de W., Hltzm.), ihren Gegensatz gegen die Welt zu markiren (Hth.) oder die Grösse der Liebe Gottes hervorzuheben (Hpt.). Das διὰ τοῦτο mit Beziehung auf das folgende ὅτι vorausweisend zu nehmen (BCr., Lck.), ist gegen den johanneischen Sprachgebrauch und zerreisst den Zusammenhang der Rede. Nicht weil solche Erkenntniss Wesensverwandtschaft voraussetzt (Luth.), sondern weil sie Gott nicht erkannt hat, erkennt sie auch die ihm wesensähnlichen Kinder nicht. Von einem »aneignenden Erkennen« (Luth.) ist doch bei dem ἔγνω so wenig die Rede, wie bei dem γινώσκει, auch von keinem Gegensatz gegen ein »begriffliches Wissen um das Absolute« (Hltzm.).

**) Das νῦν kann hier (in der Korrelation zu dem οὔπω) vollends nicht logisch genommen werden (de W.: in Folge jenes Rathschlusses), bildet aber auch keinen Gegensatz zu der Verkennung durch die Welt V. 1

δαμεν ὅτι) bestätigt, dass wir von einer solchen Zukunftsgestalt der Gotteskinder, die nur noch nicht kund geworden sei, reden dürfen, dadurch, dass wir von der Thatsache einer solchen Zukunftsgestalt gewiss wissen, so wenig wir auch im Stande sind, uns eine Vorstellung von derselben zu machen. Wenn nun die noch bevorstehende Kundmachung dieses Vollendungszustandes nicht als der Zeitpunkt, sondern als die Bedingung seines Eintretens bezeichnet wird (ἐὰν φανερωθῇ), so folgt daraus der Sache nach, dass derselbe uns nur in und mit seiner Verwirklichung kund werden kann (Hltzm.). — ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) Die Uebersetzung durch: wir werden ihm ähnlich sein (de W., Dstrd., Hth., Brn., Luth., vgl. Krl.) bricht dem Gedanken die Spitze ab, da ja die Wesensähnlichkeit schon mit dem gegenwärtigen Kindschaftsstande gegeben ist (V. 1); und die Beziehung des αὐτῷ auf Christum (Rth., Hpt., Wstc., Hltzm., Krl.) ist kontextmässig ganz unmöglich wegen des τέκνα θεοῦ. Nur der Identität der Person steht ὅμοιος Evang. 9 9 entgegen, während es 8 55 ohne Frage die Wesensgleichheit ohne jede Reflexion auf ein noch zurückbleibendes Moment der Ungleichheit ausdrückt. Natürlich ist diese Gleichheit ethisch gedacht und nicht metaphysisch (Krl.) an die Lichtnatur (Ebr.) oder die δόξα Gottes (de W., vgl. Brn., Hpt.), wie aus dem Begründungssatz (ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν) erhellt. Wenn schon das gegenwärtige Schauen Gottes in Christo, sofern es das dauernde Sichversenken in Gott mit sich bringt (2 24) und dieses das Gezeugtwerden aus Gott zur Folge hat (2 29), unsere Wesensähnlichkeit mit Gott bewirkt, die uns zu seinen Kindern macht (V. 1), so muss ja das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht (vgl. I Kor 13 12), wie es mit dem Vollendungszustande eintritt, unsere Wesensgleichheit mit Gott vollenden. Jenes Gottschauen aber in der vollendeten Gottesgemeinschaft ist ja unbedingt gewiss, da es überall als das eigentliche Verheissungsziel erscheint (Mt 5 8. Hbr 12 14. Apk 22 4), und bildet gerade unserem Apostel so sehr den eigentlichen Inhalt des ewigen Lebens, dass, eben weil dieses Gottschauen schon in Christo beginnt, ihm auch das ewige Leben bereits etwas

---

(Lck., Dstrd., Brn.). Sobald man das ἐφανερώθη von einem thatsächlichen Erschienensein oder Verwirklichtwerden fasst (so fast allgemein), entsteht eine reine Tautologie, da es sich von selbst versteht, dass ein erst zukünftiger Thatbestand noch nicht gegenwärtig verwirklicht ist; und wenn man denselben bereits verwirklicht denkt und nur noch nicht in die Sichtbarkeit getreten (Dstrd., Brn., vgl. Hltzm., Krl.), tritt vollends die Umbiegung des Begriffs des φανεροῦν klar hervor, das, wie 1 2. 2 28 nur ein Offenbarwerden für unsere Erkenntniss (Ebr.) bezeichnen kann, womit der Frage nicht präjudizirt ist, ob ein solches Offenbarwerden je anders eintreten kann, als in und mit der Verwirklichung des fraglichen Zustandes.

Gegenwärtiges ist (2 25). Dann aber ist die Gewissheit des zukünftigen Gottgleichseins aus der des vollendeten Gottschauens abgeleitet, weil sie nach der Erfahrung, die der Christ schon im Diesseits in Betreff der Folge des Gottschauens in Christo gemacht hat, die nothwendige Folge desselben ist*).

3 3—6. Ermahnung zum Sichreinigen von der Sünde. — *καὶ πᾶς*) leitet wieder in der Form der Meditation ein, was sich Angesichts der nahenden Heilsvollendung (V. 2) als innere Nothwendigkeit (Rth., Hltzm.) ergiebt. Wenn bei jedem, der die nach dem *οἴδαμεν* V. 2 den Gotteskindern gewisse Hoffnung hat (*ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην*), das im Nachsatz Genannte eintritt, so folgt daraus, dass, wo diese Wirkung sich nicht einstellt, auch die Hoffnung eine rechte, lebendige (vgl. I Pt 1 3) nicht sein kann. Denn diese Hoffnung ruht ja auf ihm (*ἐπ' αὐτῷ*, wie Röm 15 12), d. h. auf Gott, der uns nach V. 1 eine so wunderbar grosse Liebe zu eigen gegeben hat, dass, wenn er schon jetzt Alles gethan hat, uns zu seinen Kindern zu machen, er ohne Zweifel, wenn er als der die Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird (2 28), auch bewirken wird, dass wir zu dem die Vollendung unseres Verhältnisses zu ihm herbeiführenden vollendeten Gottschauen gelangen werden. Nur so erklärt sich ja der spezifisch kultische Ausdruck (vgl. Luth., Hltzm.) *ἁγνίζει ἑαυτόν* (vgl. Evang. 11 55). Wie der, welcher bei den grossen Festen Israels vor dem Angesichte Jehovas erscheinen wollte, sich vorher von aller levitischen Verunreinigung reinigen musste, so wird auch der,

---

*) Insofern kann man mit Wstc. sagen, es sei gleich, ob man das *ὅτι* vom Realgrunde oder von dem logischen Grunde fasst. Völlig falsch aber wird die letztere Fassung (Clv., Rickli, Erdm., Rth.) nur, wenn man aus dem Gottschauen als der Folge auf die Ursache desselben schliesst und ganz willkürlich den Gedanken einschiebt: sofern Gott nur von dem geschaut werden kann, der ihm gleich ist (Hth., Luth., Krl.), welcher der spezifisch joh. Anschauung direkt widerspricht. Dass das *καθώς ἐστιν* einen verschwiegenen Gegensatz bildet gegen das schon hier beginnende Schauen Gottes in Christo, ist, wenn diese Worte nicht jede Bedeutung verlieren sollen, zweifellos (gegen Hth.), da alle Spekulationen über ein leibliches (so gew.) oder nicht leibliches Sehen (Rickli) doch ganz über den Text hinausgehen. Schon KL (Rcpt.) schieben nach *οιδαμεν* ein *δε* ein, als ob ein Gegensatz gegen das Vorige vorläge. Völlig kontextwidrig ist es nach dem *οὐκ ἐφαν.*, zu *φανερωθῇ* Christus als Subjekt zu denken (Clv., Cal., Rth., Wstc.), obwohl noch Hltzm., Krl. es für möglich zu halten scheinen. Ebr. schiebt willkürlich ein, dass wir dann auch bereits ihm gleich sein werden. Dass die Gewissheit des zukünftigen Gottgleichseins noch nicht eine Vorstellung von dem Vollendungsstand involvirt, in welchem dasselbe sich verwirklicht und unser jetziger Kindschaftsstand einem noch ungleich höheren weicht (*οὔπω ἐφανερώθη*), liegt am Tage. Kundwerden kann uns derselbe erst in und mit seiner Verwirklichung.

welchem das Hoffnungsziel des höchsten Gottschauens in der vollendeten Gottesgemeinschaft winkt, dafür sorgen, sich von der Sünde zu reinigen, welche ja, weil sie uns verunreinigt, das Nahen zu Gott und damit das vollendete Gottschauen unmöglich machen würde (Jes 6 5, vgl. Hbr 12 14). Denn das ist ja eben das Eigenthümliche unseres gegenwärtigen, noch relativen Kindheitsstandes (V. 1), dass, so gewiss derselbe auf einer Zeugung aus Gott beruht (2 29), die nur ein ihm ähnliches Wesen und Leben bewirken kann, dasselbe doch noch immer wieder mit Sünde befleckt ist (1 8ff.) und solcher Reinigung bedarf*). — *καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν*) Hier tritt nun klar hervor, dass wirklich bei der Beschreibung des *τί ἐσόμεθα* V. 1 durch das *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* dem Apostel das Bild des *υἱὸς τοῦ θεοῦ κατ' ἐξοχήν* vorschwebte. Denn da derselbe nirgends im Vorigen ausdrücklich genannt ist, so erklärt sich nur dadurch das auf ihn zurückweisende *ἐκεῖνος*. Er freilich bedurfte eines *ἁγνίζειν ἑαυτόν* nicht, da er als *δίκαιος* (2 1) keinerlei Sünde an sich hatte; aber eben darum konnte er auch in seiner Erhöhung unmittelbar zu dem Gottschauen gelangen, das uns erst bei der Parusie (2 28) in Aussicht gestellt ist. Dem entsprechend aber, wie (*καθώς*, wie 2 27) er auf Grund seiner Sündlosigkeit von jeder sündhaften Befleckung rein ist und darum schon jetzt Gottes Angesicht schaut, wird auch jeder, welcher die Hoffnung hat, zu dem gleichen Ziele zu gelangen, sich selbst reinigen, damit er nicht dereinst desselben unwürdig sei und also, wenn Gott in dem wiederkehrenden Messias als der diese Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird, beschämt von ihm zurückweichen müsse (2 28), weil er weiss, dass er als Unreiner das An-

*) Das *τὴν ἐλπίδα* bezeichnet also nicht das Hoffnungsobjekt (Ebr.), sondern unser Hoffen selbst, und bei dem *ἐπ' αὐτῷ* ist nicht an Christus (Clv., Hpt., Wstc.) gedacht, der im Zusammenhange nicht nur nicht genannt und gleich durch *ἐκεῖνος* bezeichnet wird, sondern von dem auch nicht, wie von dem Vater (V. 1), erhellt, wiefern auf ihm diese Hoffnung ruhen soll. Ungenau ist es, wenn Hth., Brn. bei dem Hoffnungsziel an die V. 2 genannte Gottgleichheit denken, die ja dort als die Wirkung des vollendeten Gottschauens erscheint und darum nicht durch unser gegenwärtiges Verhalten vorbereitet werden kann. So gewiss es ist, dass nur der, welcher sich selbst reinigt, zum Ziel der Christenhoffnung gelangen kann (Lck.), so gewiss handelt es sich hier doch nicht darum, dasselbe sich zu erwerben, sondern darum, dass mit diesem uns gewiss gemachten Ziele der Antrieb zum *ἁγνίζειν* nothwendig gegeben ist (vgl. Luth.). Es ist darum auch völlig unmotivirt, wenn Krl., um jener Vorstellung zu entgehen, das *ἁγνίζειν* wortwidrig erklärt: »er hält sich selbst für rein«, indem er übersieht, dass nur die Hoffnung nicht rechter Art ist, wenn sie jene Wirkung nicht hat. Sich rein erhalten (Bng.) heisst *ἁγνίζειν* nicht. Der Gedanke, dass nur ein solcher, der diese Hoffnung hat, diese Selbstreinigung übt (Dstrd., Hth., Brn.), liegt bei dem *πᾶς ὁ ἔχων* gänzlich fern.

gesicht Gottes nicht schauen darf*). — V. 4. *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν*) Die Meditation über die mit der Christenhoffnung gegebene Folge in unserem sittlichen Leben wendet sich, wie gewöhnlich, dem Gegensatz zu, d. h. der Erörterung des Falles, wo diese nothwendige Folge nicht eintritt. Das Thun der Sünde, wodurch wir uns immer aufs Neue beflecken, ist ja selbstverständlich das Gegentheil des Sichreinigens von der Sünde (V. 3); dass *ἁμαρτίαν* den Artikel hat, liegt einfach daran, dass auf den Begriff der Sünde zurückgewiesen wird, der in die Vorstellung des *ἁγνίζειν ἑαυτόν* nothwendig eingeschlossen ist, und dass hervorgehoben werden soll, wie es an dem Wesen der Sünde liegt, wenn jeder, der sündigt, auch die Gesetzlosigkeit übt (*καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ*). Eben darum wird ja das Wesen der Sünde von dieser Seite her bezeichnet, weil von ihr aus erhellt, warum alles Sündethun mit der Christenhoffnung schlechthin unverträglich ist. Denn die *ἀνομία* ist prinzipielle Lossagung von der gottgegebenen Norm unsers Handelns, welche dem Gericht des gerechten Gottes (2 29) verfallen muss, der eben nach dieser Norm richtet. So kehrt der Apostel wieder zu der Kehrseite der Zukunftsaussicht zurück, von der seine Meditation ausging **). — *καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνο-*

---

*) Das *ἐκεῖνος* erklärt sich weder durch einen angeblich johanneischen Sprachgebrauch (Luth.), noch beweist es, dass von Christo schon V. 2 die Rede war (Hltzm.). Das in der Christenhoffnung liegende Motiv wird durch die Hinweisung auf die *ἁγνότης* des Sohnes Gottes verstärkt (gegen Hth., Brn.), da ja *καθώς* im Unterschiede von dem einfach vergleichenden *ὡς* ausdrücklich ein begründendes Moment enthält (Ebr.). Die Verkennung des kultischen Moments in dem *ἁγνός* hat Hpt. verleitet, noch auf dem Angesicht des erhöhten Christus einen »Hauch zuchtvollen Wesens« ausgeprägt zu finden, wie er es durch die Uebung der *ἁγνεία* im irdischen Leben gewonnen hat; aber richtig ist, dass die *ἁγνεία* des Erhöhten, sofern sie nothwendig einen Gegensatz gegen die Sünde involvirt, das Resultat seiner Bewahrung der *ἁγνεία* im irdischen Leben ist, welche aus der ihm wesentlich eigenen Sündlosigkeit (vgl. V. 5) fliesst (Wstc.).

**) Es ist natürlich völlig willkürlich, bei dem *ποιῶν τ. ἁμαρτ.* speziell an ein Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen (Ebr. nach Aelteren), an eine aktuelle sittliche Lebensrichtung (Brckn.) oder dergl. zu denken. Ob die gottgegebene Norm, die durch die Sünde negirt wird, der A.T.liche *νόμος* oder der N.T.liche (Dstrd., Brckn., Hpt.) ist, bleibt sich natürlich ganz gleich (vgl. Hltzmann); der Begriff einer »wirklichen Gesetzesverletzung« (Krl.) erschöpft den Begriff der *ἀνομία* durchaus nicht, und macht den Satz zu einem völlig tautologischen. Dass der Apostel nicht die Absicht hat, eine Definition der Sünde zu geben (Snd.), wie sie die alten Dogmatiker hier fanden, versteht sich von selbst; aber die einschneidende prinzipielle Bedeutung der Aussage wird auch nur abgeschwächt, wenn man von einem Gegensatz zu jeder göttlichen Gemeinschaft (Brckn.) oder zu dem Kindschaftsstaden mit seiner Gottgleichheit (Hth.) redet. Nach Krl. soll

μία) ist nicht bloss eine Begründung des vorigen Satzes (Luth.), so dass auch ὅτι stehen könnte und nur nicht gesetzt ist, um dem Gedanken eine selbständigere Stellung zu geben (Hth., Brn.), aber auch nicht eine Steigerung (Bng.: immo, Brckn.: ja), sondern eine Fortführung des Gedankens. Es könnte nämlich scheinen, als ob die Identifizirung des ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν mit dem ποιεῖν τὴν ἀνομίαν ihren Grund hätte in der dem beiderseitigen Thun immanenten Tendenz; und das ist doch gerade keineswegs bei jedem ποιῶν der Fall. Der Sündethuende kann sich jenes prinzipiellen Widerspruchs gegen die gottgesetzte Lebensordnung gar nicht bewusst sein; und doch ist und bleibt die Sünde ihrem Wesen nach jene verabscheuenswerthe ἀνομία, die selbstverständlich von dem Ziel der Christenhoffnung ausschliesst *).

V. 5f. καὶ οἴδατε) knüpft, nachdem V. 4 aus dem Wesen der Sünde gezeigt ist, warum mit der Christenhoffnung sich nothwendig das Sichreinigen von der Sünde verbinden muss, eine Erörterung darüber an, inwiefern dasselbe nach V. 3 allein der Sündenreinheit des Sohnes Gottes entspricht. Daraus folgt, dass es sich bei der Grundthatsache ihres christlichen Bewusstseins, auf die der Apostel sich beruft (ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη), nur um die Kundwerdung jener Eigenschaft Christi handeln kann, die V. 3 als Motiv für unser ἁγνίζειν genannt war. Hatte jene Kundwerdung, die selbstverständlich durch die Fleischwerdung des Sohnes Gottes erfolgt ist, wie das ἵνα τὰς

---

gar nur angedeutet sein, dass eine Abweichung von den Vorschriften des Ceremonialgesetzes noch nicht wirkliche ἀνομία (in seinem Sinne) sei.

*) Keine Berufung auf den durch V. 3 (wo übrigens dieser Begriff noch ganz fern liegt) angeblich geforderten Gegensatz kann es rechtfertigen, dass hier nicht steht, die ἀνομία sei Sünde, wenn hier der Grundsatz der antinomistischen Gnosis getroffen werden sollte. Dies gegen Hltzm., dessen Ausführung übrigens deutlich genug verräth, wie er selbst fühlt, dass der Satz seine kontextmässige Bedeutung nur gewinnt, wenn mit der Zurückführung aller Sünde auf die ἀνομία für das Bewusstsein der Leser ausreichend klar gestellt ist, woher dieselbe alle Christenhoffnung aufhebt und uns dem göttlichen Gericht verfallen macht, d. h. dass der Brief nicht gegen eine solche Gnosis kann polemisiren wollen. Denkt man bei ἀνομία an irgend eine bestimmte Art von Verbrechen, Lastern u. dgl. (de W.), so ist das πᾶς eine arge Uebertreibung, da eben nicht dasteht, dass die Sünde »Prinzip und Quelle derselben«, sondern dass sie selbst ἀνομία ist. Aber selbst der Begriff der Gesetzwidrigkeit (Lck., Hth. u. A.) deckt sich mit dem der ἀνομία so wenig, wie ἀδικία bloss Rechtswidrigkeit ist (gegen Brckn.), da dieselbe im biblischen Sinne die Negation der δικαιοσύνη schlechthin ist (vgl. 1 9). Krl. bringt vollends heraus: Nur die Sünde des Hasses sei wirkliche ἀνομία und da die Christen diese Sünde nicht begehen, so dürften sie sich eben für ἁγνοί erklären (vgl. zu V. 3)!

ἁμαρτίας ἄρῃ sagt, die Absicht, durch das in seinem Sühntode (2 2) vergossene Blut die bis dahin begangenen Sünden hinwegzunehmen (1 7—9), so liegt ja schon darin ein Antrieb, die so erlangte Sündenreinheit zu bewahren und uns von aller Sünde, welche dieselbe wieder aufhebt, immer wieder zu reinigen *). Aber ebenso wissen ja die Leser in Folge jener Kundwerdung, dass seine ἁγνεία, auf welche der Apostel V. 3 verwies, auf der an ihm offenbar gewordenen wesentlichen Sündlosigkeit beruht, wonach Sünde in ihm überhaupt nicht ist (καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν), und wie dies für unsere Reinigung von Sünden nothwendig maassgebend wird, das zeigt der Apostel sofort im Folgenden **). — V. 6. πᾶς

---

*) Man kann wohl den logischen Zusammenhang dieses Satzes mit dem Vorigen nicht schlimmer verfehlen, als wenn man ihn mit Luth. analysirt: »Nun aber ist Christus erschienen u. s. w. Also wie kann ein solcher sich der Zukunft Christi getrösten?«, während doch das αἴρειν τ. ἁμαρτ. (das ημων danach, das die Rcpt. nach ℵCKL hat, ist natürlich zu streichen) nur eine besondere Art des ἁγνίζειν ist, und das ἐφανερώθη deutlich genug auf das καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν zurückweist. Denn dass das εφαν. ganz einfach das Erschienensein Christi auf Erden bezeichnen könne, ist eine zwar völlig allgemeine, aber doch ganz unmögliche Voraussetzung. Man übersieht, dass nicht ὅπως (Evang. 11 57) steht, also nicht jene φανέρωσις als solche die Sündentilgung bewirken sollte, sondern dass sie nur die Bedingung war, unter der diese Absicht allein erreicht werden konnte, sofern nur einer, an dem selbst keinerlei Sünde war, die Sünden hinwegzunehmen vermochte (vgl. 2 1). Da das αἴρειν bei Joh. überall einfach: hinwegnehmen heisst, und nie ein (büssendes) Tragen der Sünde (Lck., de W., Erdm.) bezeichnet (auch nicht Evang. 1 29, wo ja der Evang. das Täuferwort vom Sündentragen eben in jenem Sinne deutet), geschweige denn beides zugleich (Snd., Rth. nach Aelteren), kann hier natürlich nicht an das ἁγνίζειν im Sinne von V. 3 gedacht sein (so gew., vgl. Clv., Luther, Nndr., Dstrd., Ebr., Hth., Brn., Hpt., Wstc., Krl.), auch nicht zugleich (Luth.). Dem widerspricht schon der Plural, da dann der Singular als Bezeichnung der Sündenmacht, die immer wieder neue Sünden hervorbringt, das einzig Natürliche wäre; und V. 8 zeigt, wie anders diese Absicht des Offenbarwerdens Christi ausgedrückt sein würde.

**) Daraus erhellt, wie die falsche Fassung des ἄρῃ (vgl. die vorige Anm.) jeden Gedankenfortschritt aufhebt, da nichts darauf hinweist, dass V. 6 nur die Art, wie jene Absicht erreicht wird, explizirt werden soll (gegen Hpt.); das ἁμαρτ. ἐν αὐτ. ἐστιν ist eben nicht begründend angeschlossen (gegen BCr., Nndr. nach Oec.). Es wird sogar das ganze Gedankengefüge zerrissen, wenn man, wie gew. (vgl. noch Hpt., Wstc., Luth., Hltzm.), dasselbe als selbstständigen Satz nimmt, während es doch von οἴδατε abhängt und eben darum nicht eine Erläuterung jener Absicht einleitet, sondern das Zweite, was ausser der Absicht jener φανέρωσις die Leser wissen, nämlich ihr Resultat, bezeichnet. Dass das ἐν αὐτῷ nicht auf die Christen geht, die in ihm sind (Clv., Plus., Krl.), und ἐστιν nicht für ἦν steht (Oec., Grot.), versteht sich von selbst. Es ist die wesentliche Sündlosigkeit Christi, die bei jener

ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει) Es liegt in der Natur der Sache, dass, wer in der Lebensgemeinschaft mit Christo steht, d. h. sich dauernd in ihn, den Sündlosen, mit seinem ganzen geistigen Leben versenkt, so dass dasselbe alle seine Antriebe nur noch von ihm aus empfängt, nicht sündigen kann. Man braucht diese Aussage durchaus nicht durch eine ideale Auffassungsweise des Apostels zu erklären (Lck., de W., Dstrd.) oder, weil anderwärts der Apostel auch von dem Christen voraussetzt, dass er noch sündigt (1 10. 2 1), dieselbe darauf zu beschränken, dass er mit der Sünde innerlich gebrochen hat (Hth., Brn.), geschweige denn darauf, dass er nicht mehr persistit in peccato, wie es ältere dogmatistische Ausleger nehmen (vgl. Luther), oder wider besseres Wissen und Gewissen sündigt (Ebr.). Es folgt aus ihr nur, dass, wo der Christ noch sündigt, er noch nicht im vollen Sinne in Christo ist oder wenigstens nicht in ihm geblieben ist (vgl. Luth., Hltzm. und schon August.: in quantum in Christo manet, in tantum non peccat). — πᾶς ὁ ἁμαρτάνων) wendet die Betrachtung wieder dem Falle zu, wo diese nothwendige Folge des Bleibens in ihm nicht eingetreten ist (vgl. zu V. 4), aber wieder nicht, um in einfacher Umkehrung des Gedankens zu sagen, dass ein solcher nicht in ihm geblieben ist, sondern um den Gedanken dahin weiter zu führen, dass bei ihm selbst die Vorbedingungen, unter denen allein es zum Sein und Bleiben in ihm kommen kann, aber auch nothwendig kommt, noch nicht vorhanden sind (vgl. Brckn.). Eben darum kann das ἁμαρτάνειν hier unmöglich etwas Anderes heissen, als das ἁμαρτάνειν im ersten Hemistich, es geht auf alles Sündigen, wie es überall da eintritt, wo einer sich nicht stets vom Sündigen reinigt (V. 3). Dies aber zeigt, dass man ihn nicht geschaut hat (οὐχ ἑώρακεν αὐτόν), da, wie das Schauen Gottes zur Wesensgleichheit mit ihm führt (V. 2), auch das Anschauen des sündlosen Gottessohnes, wenn es das ganze in ihn sich versenkende Sein und Leben ergreift und fesselt, dazu bestimmen muss, sündlos zu werden, wie er. Dabei markirt das Perf. dies Geschauthaben ausdrücklich nicht als einmalige Thatsache der Vergangenheit, sondern als ein in seinen Wirkungen fortdauerndes, ebenso wie das angeknüpfte οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Allerdings nämlich ist das unmittelbare Geschauthaben nur den Augenzeugen des Lebens Jesu vergönnt gewesen (vgl. 1 1); daher fügt der Apostel hinzu, dass jeder, der sündigt, ihn auch nicht durch die apostolische Verkündigung erkannt hat als den, der er ist. Denn den Sohn Gottes in seiner Sündlosigkeit schauen oder erkennen, ohne dadurch bestimmt zu werden,

---

φανέρωσις kund geworden, natürlich nicht als die Aeusserung der V. 3 erwähnten ἁγνεία (Hpt.), sondern als ihre Ursache.

sich selbst von aller Sünde zu reinigen, d. h. alles Sündigen zu meiden, erscheint dem Apostel einfach als unmöglich, weil ja die Verwirklichung des Ideals in Christo in ihm nothwendig das Bewusstsein der Verpflichtung, wie den stärksten Impuls zu derselben wecken muss*).

Mit diesen drei Meditationen über das Wesen des Christenstandes ist nun das Fundament gelegt für die eigentliche Haupterörterung, welche auf die durch vorliegende Bedürfnisse der Gemeinden, an die der Apostel schreibt, nothwendig gewordene Belehrung derselben abzielt. Es handelt sich in derselben um das spezifische Kennzeichen der Gotteskindschaft (3 7—17) und die darauf gegründete Heilsgewissheit des Christenmenschen (3 18—24).

3 7—17. Das Kennzeichen der Gotteskindschaft. Aehnlich wie 2 1. 12. 28 (doch vgl. auch 2 7. 18) hebt der Apostel neu an mit dem Ausdruck zärtlicher Liebe in der Anrede (*τεκνία*), wodurch die ernste Warnung alle Schärfe verliert. — *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς*) Offenbar beginnt hier ein ganz Neues, weil zum ersten Male die Besorgniss, dass einer die Leser in die Irre führen könnte, in dem warnenden Worte hervortritt**). Es ist daher zweifellos, dass der Verfasser einen be-

---

*) Es ist auffallend, dass Luth., der zu den Wenigen gehört, die das erste Hemistich in seinem Vollsinn gelten lassen, doch hier das *ἁμαρτάνει* erklärt: für den das Sündigen charakteristisch, sein Verhalten ist (vgl. Hth.: Lebensführung in der Sünde). Bei der hohen Bedeutung, die Joh. auf das unmittelbare Schauen der Augenzeugen legt, erscheint es sehr unwahrscheinlich, dass er mit demselben Ausdruck auch die Anschauung von Christo, welche der Nichtaugenzeuge durch die Verkündigung gewinnen könnte (so gew.), die uns sein Bild vor Augen stellt, oder gar die blosse historische Kunde (Lck.) bezeichnen sollte. Krl. denkt gar an visionäres Schauen. Damit fällt jeder Grund fort, in dem *ὁρᾶν* ein Höheres (Nndr.) oder ein Geringeres im Vergleich mit dem *γινώσκειν* zu sehen (BCr.). Freilich kann auch das *ἔγνωκεν* nicht bloss die geistige Bedeutung des *ἑώρακεν* markiren (Dstrd.), die denkende Durchdringung (Brckn.), die innerliche Aneignung (Luth.), oder das durch forschende Betrachtung erlangte Verständniss des Geschauten (Hth., Hpt., Brn., Rth.), da ja dieses Alles mit dem *ἑώρακεν* von selbst wegfiele. Von irgend einer Umdeutung des *γινώσκειν* in liebendes Erkennen oder dgl. (Ebr. nach Aelteren) kann ohnehin keine Rede sein. Die Perfecta sind natürlich nicht einfach als Praesentia zu nehmen (Grot.), aber auch nicht dahin zu pressen, dass wohl ein einmaliges *ὁρᾶν* und *γινώσκειν* stattgefunden haben kann, aber kein in seiner Wirkung fortdauerndes (vgl. Wstc.). Ihr Schauen oder Erkennen ist nach Joh. ein rechtes nie gewesen. Warum man dabei an die antinomistischen Gnostiker denken soll, ist doch wahrlich nicht abzusehen, obwohl Hltzm. schon das erste Hemistich in eine Beziehung zu ihnen zu setzen sich bemüht.

**) Selbst die Antichristen waren zwar 2 26 als Verführer bezeichnet, denen gegenüber zum Bleiben bei der Wahrheit ermahnt werden

stimmten Irrthum im Auge hat, in dem sich Manche befinden und in den sie Andere verführen könnten. Dieser Irrthum kann aber nach dem folgenden thematisch hingestellten Satze nur darin bestanden haben, dass man meinte, *δίκαιος* sein zu können ohne das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, und dies ist nur möglich, wenn man auf Grund der einseitig aufgefassten, d. h. aus ihrem Zusammenhange losgerissenen paulinischen Rechtfertigungslehre sich dabei beruhigte, in Folge des Glaubens gerecht vor Gott zu sein, und darum ebenso im Heiligungsstreben erlahmte, wie man es nach 1 8ff. an der bussfertigen Erkenntniss der uns immer noch anhaftenden Sünde fehlen liess. — *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν*) polemisirt natürlich nicht gegen die paulinische Rechtfertigungsthese, sondern macht geltend, dass das Gerechtsein (im gangbaren at.lichen Sinne) sich nur im Thun der Gerechtigkeit beweise; und nun wird klar, weshalb der Apostel schon 2 29 dies Thun der Gerechtigkeit als Zeichen der Geburt aus Gott zur Sprache gebracht hatte. Aber wie 2 6. 3 3 betont er ausdrücklich, dass die vorbildliche Gerechtigkeit Christi (2 1), die ja für uns maassgebend sein muss (*καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν*) gerade eine solche sei, wie er sie fordere, da ja über Christi stetiges Ueben des Gottwohlgefälligen (Evang. 8 29) kein Zweifel sein kann*).

---

musste; aber sie waren aus der Gemeinde ausgeschieden (2 19); und dass die Gemeinde die Wahrheit kenne, deren Verkehrung die Lüge derselben sei, wird ihr 2 20 ausdrücklich bestätigt. Hier aber folgt eine eingehende Belehrung, welche dem Irrthum, zu welchem sie verführt werden könnten, vorbeugen soll. Dass hier ein Neues beginnt, bestreiten sehr bestimmt Luth. u. Hltzm., jener, weil der Gedanke zu eng mit dem Vorigen zusammenhänge, dieser, weil der Verf., wie schon V. 4, zu dem angeblichen Ausgangspunkte V. 29 zurückführe. Beide übersehen, dass ja die vorausgeschickten Meditationen eben die jetzt eintretende Warnung vorbereiten sollten (vgl. 2 8f. 3 3), dass insbesondere in V. 29 allerdings, wie dort gezeigt, absichtlich bereits der Ton angeschlagen ist, der hier aufgenommen werden soll, um durch das Folgende immer stärker hindurchzuklingen, und dass es im Wesen eines Briefes liegt, selbst den neu eintretenden Gegenstand so eng wie möglich an das Vorige anzuknüpfen. Wenn aber Hltzm. meint, dass schon V. 4 die Verkennung des Wesens der Sünde, die die gefährlichste Seite an der Irrlehre bildet, behandelt sei, so haben wir gezeigt, dass sich die Ausführungen desselben nicht auf die antinomistische Gnosis beziehen und werden zeigen, dass auch das Folgende nicht gegen sie gerichtet sein kann. — WH. a. R. haben nach ACP *παιδια* statt *τεκνα*.

*) Dass hier keine bestimmte Polemik vorliege (vgl. Dstrd.), schliesst der Wortlaut des Verses schlechthin aus; aber dieselbe kann nicht gegen den Antinomismus gerichtet sein (Ebr., Luth.), der ja prinzipiell eine bindende Norm für das Christenleben negirte, also auch ein Gerechtsein, d. h. eine dieser Norm entsprechende Beschaffenheit nicht beanspruchte; denn dass der antinomistische Gnostiker die Gerechtigkeit »im Munde führte«, hätte doch Hltzm. erst nachzuweisen. Auch

V. 8f. ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν) bildet einen scharfen Gegensatz zu ὁ ποιῶν τ. δικ. und bezeichnet daher alles Thun, in welchem nicht das der Norm des göttlichen Willens Entsprechende geübt wird, da jede Abweichung von der durch ihn vorgeschriebenen Norm Sünde ist. — ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν) vgl. Evang. 8 44: er hat nach seiner ganzen Sinnes- und Lebensrichtung seinen Ursprung vom Teufel (διάβ., wie Evang. 13 2) her, wie umgekehrt der, welcher die Gerechtigkeit thut, von Gott gezeugt ist (2 29). Dass aber ein solcher nicht δίκαιος, d. h. Gott wohlgefällig sein kann, liegt am Tage. — ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει) Hätte das Sündigen mit der menschlichen Sünde seinen Anfang genommen, so hätte der Sünder seine sündhafte Sinnesrichtung von sich selbst; da aber von Anfang (des Sündigens) nicht der Mensch, sondern der Teufel sündigt, so kann die sündhafte Lebensrichtung, aus welcher immer neues Sündethun hervorgeht, nur von ihm her sein, unter der Voraussetzung freilich, dass das Sündigen keine vereinzelte Erscheinung ist, sondern alle Sünde im Zusammenhange steht als eine Gott und seinem Willen sich entgegensetzende Macht, die daher auch einen einheitlichen Ursprung haben muss (vgl. Hpt., Wstc., Luth.). Das Präsens musste natürlich stehen, da ja der Teufel noch immerfort sündigt und auch nur darum noch immerfort der Urheber aller sündhaften Lebensrichtung und damit alles Sündigens sein kann*). — Wie nun V. 7 das Wesen

---

gehen die Worte nicht gegen sittliche Laxheit oder Indifferentismus (de W., Hth.), der ja eine praktische Verirrung ist und nicht auf einem Irrthum beruht. Gewiss will der Apostel nicht sagen, dass erst das ποιεῖν τὴν δικ. uns gerecht macht (vgl. Hpt.), da ja das Sein die Voraussetzung des Thuns ist (Luth.); allein darum darf man doch nicht mit dieser Stelle die protestantische These gegenüber dem katholischen und rationalistischen Irrthum vertheidigen wollen (Brn.). Die Frage, wie man im paulinischen Sinne gerecht vor Gott wird, liegt offenbar ganz ausserhalb des Gesichtskreises des Verf., nicht einmal die Frage, wie die Gerechtigkeit oder das Thun der Gerechtigkeit aus dem γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ, aus dem Sein und Bleiben in Christo und Gott stammt, darf hier hineingezogen werden (gegen Hth.), wo es sich erst um die dem bekämpften Irrthum entgegengesetzte Grundthese handelt. Das ἐκεῖνος erklärt sich nicht daraus, dass Christus stets den Lesern wie dem Apostel vor der Seele steht (Luth.), sondern durch den absichtlichen Rückweis auf V. 3.

*) Alle Beschränkungen des π. τ. ἁμαρτ. auf eine besondere sündhafte Lebensrichtung (Snd., Hth., Brckn., selbst Luth.) werden durch den Gegensatz zu V. 7 ausgeschlossen, und die wortwidrige (vgl. zu 2 16) Fassung des ἐκ von der Zugehörigkeit (de W., und noch Luth.) bricht dem Gedanken die Spitze ab. Die Deutung des ἀπ' ἀρχῆς im dualistischen Sinne, wonach der Teufel von Uranfang sündigt (Hilgenfeld, Frommann), oder auf den Anfang der Weltschöpfung oder der Menschengeschichte (Clv., Hfm., Luth.), ist wortwidrig, weil sie willkürlich die stets aus dem Zusammenhang zu entnehmende Bestimmung, wessen

des δίκαιος an Christo als dem Urbilde der δικαιοσύνη bemessen ist, so wird auch hier auf ihn reflektirt, um zu erklären, wie ein ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην gefordert werden kann, wenn doch der Teufel immer noch sündigt und also auch Alle zum Sündigen zu bestimmen sucht. Darum tritt mit Nachdruck voran das vorwärts weisende εἰς τοῦτο (vgl. Evang.; 18 37): Dazu ist offenbar geworden (ἐφανερώθη, vgl. V. 5) der Sohn Gottes, um diesen Teufelswirkungen ein Ende zu machen. Wie dieses geschieht, ist dadurch angedeutet, dass das Erscheinen Christi im Fleisch als eine Kundwerdung des υἱὸς τοῦ θεοῦ in seinem wahren Wesen bezeichnet wird, in Folge derer man in ihm die volle Gottesoffenbarung hat (vgl. zu 2 23), die nothwendig das Bleiben im Sohne und im Vater (2 24) und weiter das Gezeugtwerden aus Gott (2 29) wirkt, das eine dem ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι entgegengesetzte Lebensrichtung hervorbringt. Damit aber werden zerstört (ἵνα λύσῃ, vgl. Evang. 2 19) die Werke, welche der Teufel wirkt (τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου) in allen denen, die aus ihm ihren Ursprung haben. Daher ist auch hier jene φανέρωσις nicht die bewirkende Ursache, sondern die Bedingung, unter der diese Absicht erreicht wird*). — V. 9. πᾶς ὁ γεγεννη-

---

ἀρχή gemeint ist, ergänzt, und kontextwidrig, wie die Beziehung auf den Anfang seiner Existenz (Jchm.), weil dann durchaus nicht folgt, dass der Sündethuende aus ihm seinen Ursprung hat. Letzteres ist nur der Fall, wenn man kontextmässig an den Anfang des Sündigens überhaupt denkt, und nicht an den Anfang seines Sündigens (den Fall des Teufels, vgl. Bng.), was ohnehin eine nichtssagende Tautologie ergäbe; denn dass seine Sünde in ihm selbst ihren Ausgangspunkt hat Hth.) oder um des Sündigens willen (Rth.: aus Prinzip) geübt wird, liegt im Ausdruck nicht. Denkt man aber an den Anfang des menschlichen Sündigens (Lck., Dstrd., Hpt.), so folgt gerade daraus an sich noch nicht, dass er denselben bewirkt hat, was doch jedenfalls gemeint sein muss (vgl. Hltzm.). Dass der Apostel absichtlich das γεγέννηται vermeidet, das ihn ja keineswegs als schöpferische Macht Gott gleichstellen würde (gegen Hth.), ist sehr unwahrscheinlich, da er ja nachher von τέκνα τ. διαβ. redet.

*) Dass dieser Schlusssatz zu dem (falsch gedeuteten) ersten Satze von V. 5 zurückkehre und darum die Erläuterung dieses Verses sei (so gew.), ist eine völlig unrichtige Voraussetzung, die schon durch den neuen Anfang in V. 7 ausgeschlossen wird. Auch ist die φανέρωσις Christi (die natürlich nicht auf die Einwohnung Christi geht, gegen Krl.) hier von einer wesentlich anderen Seite aufgefasst, als V. 5, wie schon das ὁ υἱὸς τ. θεοῦ zeigt, das damit keineswegs erklärt ist, dass man sagt, es bilde den Gegensatz gegen den Teufel (Dstrd., Ebr., Wstc., vgl. Luth.: als der Mensch der absoluten Gottesgemeinschaft), oder es weise auf seine Macht zur Zerstörung der Sünde hin (Rth., Hth.). Das λύειν irgendwie in seiner ursprünglichen Bedeutung festhalten zu wollen (Bng., vgl. noch Hpt.), führt zu Künsteleien und ist nach dem durch Evang. 2 19 konstatirten Sprachgebrauch ganz unnöthig. Dass die ἔργα τ. διαβ. nicht der Sold der Sünde sind (Cal.), bedarf keines Nachweises.

μένος ἐκ τοῦ θεοῦ) erklärt sich keineswegs aus dem blossen Gegensatz zu ἐκ τοῦ διαβ. ἐστίν V. 8 (so gew.), über den es durch Einführung des Begriffs des Gezeugtseins hinausgeht, sondern kehrt zu 2 29 zurück (vgl. Hltzm.) und bestätigt, dass dem Apostel bei der Art, wie die Kundwerdung des Sohnes Gottes dazu diente, die Werke des Teufels zu zerstören, diese letzte Wirkung der vollendeten Gottesoffenbarung in ihm vorschwebte. Daher bleibt er auch nicht bei dem blossen ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ stehen, das allerdings schon aus V. 8 folgt, weil, wenn mit dem Ursprung aus dem Teufel das Thun der Sünde gegeben ist, bei dem, welcher seinen Ursprung im direkten Gegensatz zu ihm aus Gott hat, von einem solchen Sündethun (bem. das artikellose ἁμαρτίαν) überhaupt nicht die Rede sein kann. Er begründet dies vielmehr durch ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, indem er ausdrücklich auf die Art, wie jenes Gezeugtsein aus Gott zu Stande kommt, hinweist. Wie bei jeder Zeugung ein Same da sein muss, so auch bei diesem Vorgang; und da die Gottesoffenbarung in dem Sohne schon bei den Augenzeugen des Lebens Jesu durch das Wort Gottes, das er geredet und womit er die Bedeutung seiner Erscheinung gedeutet hatte, bei allen Anderen durch das Wort der Verkündigung von ihm sich vollzieht, so kann der von Gott herrührende Same nur dies Wort Gottes sein. Ganz wie das Bleiben dieses Samens in dem, welcher durch ihn in den dauernden Stand des Gottgezeugtseins (vgl. das Part. Perf.) versetzt ist, zur Folge hat, dass er nicht sündigt, so heisst es ja 2 14, dass das Bleiben des Wortes Gottes in den Jünglingen ihnen zum dauernden Siege über den Teufel verhilft*). — καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν) steigert das thatsächliche ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ dahin, dass das Gegentheil für einen solchen eine (sittliche) Unmöglichkeit ist, was nun noch einmal dadurch begründet wird, dass

---

*) Die Deutung des σπέρμα auf das Wort Gottes (August., Lth., Grot., Cal., Bng., Ew.), ohnehin durch die Analogie von I Ptr 1 23. Jak 1 18 nahegelegt, ist die einzige, für die sich in dem Gedankengange des Apostels ein Motiv auffinden lässt. Die Deutung auf den mitgetheilten Geist (so gew., vgl. Dstrd., Hth., auch Luth., der aber an den im Worte wirksamen Geist denkt) steht im Widerspruch mit der ganzen Lehranschauung des Briefes, welche nirgends den Geist als Prinzip des neuen Lebens, sondern nur der Erleuchtung denkt, und erklärt nicht die Betonung des ἐκ τ. θεοῦ im zweiten Gliede, da sich ja von selbst versteht, dass im Geiste Gott selbst wirkt. Die oft damit unklar vermischte Deutung von einem neuen Lebenskeim (vgl. Ebr., Brckn., Hpt., Wstc., Hltzm.) alterirt das Bild, da der Same als zeugendes Prinzip, aber nicht als das durch ihn Erzeugte gedacht ist. Krl. denkt an den Sohn Gottes selbst und beruft sich auf Gal 3 16. Bng., Sand. Lng. verstehen σπέρμα von den gottgezeugten Gotteskindern und beziehen das ἐν αὐτῷ auf Gott.

in dem ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, das sich ja aus dem Subjekt (πᾶς ὁ γεγ.) von selbst ergiebt, durch seine Voranstellung das ἐκ τοῦ θεοῦ betont wird. Denn wenn auch in dem parallelen Begründungssatz die Zeugung auf das Wort Gottes als das σπέρμα zurückgeführt ist, so soll doch nun ausdrücklich hervorgehoben werden, dass in diesem seinem Worte Gott selbst der Wirkende ist. Dann aber versteht es sich von selbst, dass einer, bei dem sein Gezeugtsein aus Gott zur dauernden Zuständlichkeit geworden (vgl. das Perf.), nicht sündigen kann, da Gott, der in ihm dauernd wirksam ist, nicht das Gottwidrige, die Sünde wirken kann*).

V. 10 f. ἐν τούτῳ) weist rückwärts wie 2 5, da V. 8f. das Verhältniss zum Sündethun als das Merkmal angegeben ist, an welchem dieselben erkennbar (φανερά, wie Deut 29 28. I Mak 15 9) sind. Nur heissen die aus Gott Gezeugten (V. 9) nun ausdrücklich τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, wie 3 1, und die, welche ihren Ursprung vom Teufel her haben, τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, weil nach dem Erfahrungssatz, dass das Kind die Züge des Vaters trägt, beide nach ihrer ganzen (sittlichen) Art und Gestalt verschieden und darum erkennbar sein werden (vgl. Evang. 8 44). Damit kehrt aber die Erörterung nur zu ihrem Ausgangspunkt in V. 7 zurück. Denn die Frage, woran man erkennen könne, wer δίκαιος sei, bestimmt sich nach V. 8f. dahin, woran man das Gezeugtsein aus Gott oder die Gotteskindschaft erkennen könne**). Daher wird nun in dem πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιο-

*) Auch hier, wie bei V. 6, erneuern sich natürlich die Ausflüchte, welche das ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ und οὐ δύναται ἁμαρτάνειν gegenüber der Thatsache, dass der Christ noch sündigt, abschwächen wollen, selbst Luth. behauptet nach Hofm. dem offenbaren Wortlaut entgegen, jenes wolle nur sagen, dass Sündigen nicht der Christen Thun ist. Aber der Apostel nimmt ohne Zweifel an, dass, wo und sofern noch Sündethun beim Christen vorkommt, das Gezeugtsein aus Gott in vollstem Sinne bei ihm noch nicht eingetreten ist. Das ist gerade der Nerv seiner ganzen Anschauung, dass jeder Mangel der sittlichen Bethätigung im Christenleben auf einen Mangel des Verhältnisses zu Gott und Christo, d. h. einen religiösen Mangel zurückgeht, und nur von dort aus geheilt werden kann.

**) Das ἐν τούτῳ weist nicht vorwärts, wie 2 3 (Grot., Ebr. und noch Luth., Hltzm.), da im Folgenden ja ein Unterscheidungsmerkmal beider Menschenklassen gar nicht angegeben ist. Natürlich handelt es sich nicht um ein solches im göttlichen Gericht (Hpt., Brn.), sondern um eines, nach welchem wir erkennen können, zu welcher Klasse einer gehört, da ja V. 7 von der Frage ausging, woran man das Sein, das einer von sich aussagt, erkennt. Aus dem engen Zusammenhange dieses Verses in sich und mit der V. 7 begonnenen Erörterung erhellt, dass man nicht mit πᾶς ὁ μὴ ποιῶν κτλ. (Lck., Dstrd., Hth., Brn.) oder gar mit καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν (de W., Hpt., Luth.) einen neuen Absatz beginnen kann. Sowie man neben den Kindern Gottes und Kindern des Teufels

σύνην lediglich der Gegensatz zu V. 7 gebildet, nur dass nun das artikellose δικ., wie V. 9 das artikellose ἁμαρτίαν, als das seinem Wesen nach das Thun des Menschen erkennbar Charakterisirende bezeichnet wird, und mit οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ auf V. 8 zurückgewiesen. Nun aber ist klar, dass der Begriff des der Norm des göttlichen Willens Entsprechenden überhaupt doch ein zu weiter ist, der Umfang desselben zu unübersehbar, um das Thun von Gerechtigkeit zu einem sicher erkennbaren Merkmal der Gotteskindschaft zu machen. Daher wird noch ein zweites hinzugefügt, welches aus dem Gesammtbegriff der δικαιοσύνη ein wesentliches Stück hervorhebt: καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Es kommt dem Apostel darauf an, ein ganz untrügliches, weil leicht kontrollirbares Kennzeichen der Gotteskindschaft zu nennen, und dazu bot sich von selbst die Bruderliebe dar, welche, wie 2 10 schon gezeigt, Alle, die zur Gemeinde des Lichtes gehören, untereinander verbindet*). — V. 11. ὅτι) begründet, warum von ihr insonderheit das Gesagte gelten kann (vgl. Hpt., Hltzm.). Das, wie 1 5, vorausweisende αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία), das noch ausdrücklich durch ἣν ἀκούσατε ἀπ' ἀρχῆς (ganz wie 2 7) bestimmt wird, nöthigt, das ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους einfach als Einführung des Inhaltes der ἀγγελία zu nehmen, der aber, weil er ein Sollen und nicht ein Sein ist, gar nicht mit ὅτι, sondern nur mit ἵνα eingeführt werden kann (vgl. Evang. 13 15. 15 12). Ohne dass ein Verhältniss zu der Botschaft, von welcher 1 5 die Rede war, angedeutet ist, konnte die Heilsbotschaft ihrem Inhalt nach als Forderung der Bruderliebe bezeichnet werden, weil diese nach 2 9ff. sich aus der durch jene geschaffenen Situation des Christen in einer Gemeinde des Lichtes von selbst ergiebt (vgl. zu 2 7). Eben weil sich nur in ihr die Liebe ganz und ungehemmt ent-

---

noch andere Menschenklassen annimmt (Snd.), oder das dem τέκν. διαβ. entgegengesetzte τέκν. θεοῦ in anderem Sinne nimmt als sonst (Hpt.), bricht man dem Gedanken seine eigentliche Spitze ab.

*) Die Bruderliebe (natürlich nicht die Nächstenliebe im Allgemeinen, Ebr.) ist durchaus nicht Inhalt und Wesen der δικαιοσύνη (Brn., Rth. und der Sache nach auch Luth.) oder die δικ. selbst in ihrer Beziehung auf die Brüder (Hth., Hltzm.), woraus Krl. schloss, dass alles von der δικ. bisher Gesagte sich nur auf die Bruderliebe bezieht, im Gegensatz zu bloss rituellem Wohlverhalten, geschweige denn dass δικ. im Unterschiede von ihr sich auf das Verhältniss zu Gott bezöge (Hpt.). Es ist unbegreiflich, wie man bestreiten konnte, dass dieselbe ein Theil des normalen, gottwohlgefälligen Verhaltens sei, während sich nur fragen kann, warum derselbe speziell noch neben dem Ganzen der δικαιοσ. hervorgehoben ist. Diese Frage beantwortet aber der Apostel selbst in V. 11. Das καί explikativ zu nehmen (Hth., Brn., Krl. nach Clv.), ist gar kein Anlass; will man nicht bei dem einfachen: und stehen bleiben, so kann man höchstens übersetzen: und insbesondere.

falten kann, während von der ihr gegenüberstehenden Welt ja nach 2 15 jedenfalls von einer Seite her gerade das μὴ ἀγαπᾶτε gilt, ist sie derjenige Theil dessen, was zu dem normalen, Gott wohlgefälligen Verhalten gehört, welcher am stärksten sie als Mitglieder der Christengemeinschaft und darum als solche charakterisirt, die ihren Ursprung aus Gott her haben*).

V. 12f. οὐ καθὼς Κάϊν) ergänzt sich, wie Evang. 6 58, durch ein einfaches ἐστίν, das sich ganz wie V. 7 mit καθώς verknüpft. Die Botschaft, die wir von Anfang an gehört haben, entspricht nicht dem, was von Kain bekannt ist. Das ist natürlich eine Litotes für: sie steht im direkten Gegensatz damit. Eben weil das V. 11 über diese Botschaft Gesagte begründen sollte, warum gerade das Nichtlieben besonders zeigt, dass einer nicht von Gott her seinen Ursprung hat, wird ja betont, dass jene Botschaft mit ihrer Forderung einander zu lieben, nicht nur im Gegensatz zu dem steht, was Kain that, sondern (worin auch hier das begründende Moment des καθώς liegt) auch dazu, dass Kain seinen Ursprung von dem Bössen schlechthin, d. h. dem Teufel her hatte (ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν) und eben darum seinen Bruder hinschlachtete. Das καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ hebt aufs Stärkste hervor, dass der Brudermord nicht nur gegen den begangen ward, den er von Natur lieben sollte, sondern dass er zugleich ein Hinschlachten (vgl. Gen 22 10. Apk 5 6) dessen war, der in seiner Unschuld und Geduld keinerlei Widerstand leistete. Das καὶ χάριν (vgl. Jdt V. 16) τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; fragt nach dem Motiv einer so widernatürlichen That, die doch irgend einen Zweck haben zu müssen scheint, dem zu Liebe, dem zu gut sie verübt ward. Aber die Pointe liegt gerade darin, dass die Antwort jeden derartigen Zweck ausschliesst. — ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν) Jeder kann nur die Werke dessen thun, von dem er seinen Ursprung her hat (Evang. 8 39. 41), und so waren die Werke Kains, der seinen Ursprung vom Teufel her hatte, böse, woraus der Grund erhellt, warum der Teufel in diesem Zusammenhange als ὁ πονηρός bezeichnet war. — τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια) Es lag also kein Motiv vor, weshalb er den Bruder hinschlach-

*) Unmöglich kann das ὅτι erst begründen wollen, dass einer, der seinen Bruder nicht liebt, so wenig aus Gott sein kann, wie einer der Gerechtigkeit übt (Dstrd., Hth., Ebr.), da sich ja von selbst versteht, dass die Bruderliebe zu dem normalen gottwohlgefälligen Verhalten gehört. Weder kann das αὕτη rückweisend sein, noch ἀγγελία im Sinne von: Auftrag, Gebot genommen werden (Hth.). Das vorwärtsweisende αὕτη schliesst jede telische Bedeutung des ἵνα (Brn., Hpt., Wstc.) aus. Dass die Bedeutung, die Jesus der Bruderliebe beigelegt hat, dem Apostel vorschwebt, ist überaus wahrscheinlich, aber ausgedrückt ist es nicht.

tete, es war nur der auf dem entgegengesetzten Ursprung beruhende sittliche Gegensatz des Bruders, welcher ihn bewog, denselben zu hassen, wie die Christen ihr gemeinsamer Ursprung aus Gott bewegt, einander zu lieben*). — V. 13. μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί) Die Anrede markirt so wenig wie V. 2 einen Absatz, sondern leitet nur die Applikation des V. 12 Gesagten auf die Leser ein, mit denen der Apostel sich dadurch in eine Brudergemeinschaft zusammenschliesst. Lag der im Brudermorde hervorbrechende Hass des Kain gegen den Abel lediglich an dem Gegensatze, in welchem naturgemäss das Böse gegen das Gute steht, so dürfen sie sich nicht verwundern (vgl. Evang. 5 28), wenn die Welt sie hasst (εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος). Das εἰ markirt den faktisch überall und nothwendig eintretenden Fall, für welchen das μὴ θαυμάζετε gilt (vgl. Evang. 7 4. 15 18). Der Hass der Welt gegen sie zeigt eben, dass sie in demselben Gegensatze zur Welt stehen, wie Abel zu Kain, und dass also, da die gottwidrige Welt zweifellos böse ist, sie gerecht sind. Dadurch leitet der Apostel über zu dem, wodurch sie sich selbst dieses Gegensatzes bewusst werden**).

V. 14f. ἡμεῖς οἴδαμεν) Der Apostel schliesst sich mit denen, die er als Brüder angeredet hat (V. 13), zusammen im scharfen Gegensatz zur Welt, die das mit grösstem Nachdruck an den Schluss tretende Subjekt im vorigen Verse bildet. Ihre

---

*) Dass man das οὐ καθώς nicht aus dem Satze mit ἵνα ergänzen kann (Grot., Lck.: ὦμεν ἐκ τ. πονηρ., vgl. Hpt., Krl.), zeigt die objektive Negation, sowie die Natur der Sache, da man einen nicht auffordern kann, nicht aus dem Teufel zu sein. Will man dies vermeiden und deshalb ein ποιῶμεν oder drgl. ergänzen (Ebr.), so tritt noch die Schwierigkeit hinzu, dass ein ὅς hinter Κάϊν ausgelassen sein muss. Beruhigt man sich aber bei der Brachylogie und will formell nichts ergänzen, so kommt man der Sache nach doch immer wieder auf einen versteckten Imperativsatz heraus (Hth., Brn., vgl. de W., Dstrd.), was mit dem οὐ unverträglich ist. Dass der Gebrauch des σφάττειν auf ein Opfer hinweise, das Kain dem Teufel brachte (Brn.), ist ganz eingetragen; aber auch die blosse Betonung der Gewaltthätigkeit (Hth.) erklärt den Ausdruck nicht, der schon auf die Gerechtigkeit des Abel hindeutet. In dem Hinweis auf die ἔργα πονηρά liegt weder der Neid gegen Abel (Hpt., Krl.), noch der Hass gegen das Göttliche (Hth.) als Motiv angedeutet.

**) Ein neuer Abschnitt (Krl.) beginnt schon darum nicht, weil ja die Reflexion auf den Hass der Welt gegen sie sofort im Folgenden gänzlich fallen gelassen wird. Das εἰ ist natürlich weder gleich ὅτι (Snd.), noch macht es den Fall hypothetisch (Ebr.). Nicht darauf kommt es an, dass es der Welt eigenthümlich ist, zu hassen (Wstc.), als wolle das Wort vom Hasse abmahnen (Hpt.), das freilich auch nicht tröstende Tendenz hat (Brn.). Das καὶ an der Spitze des Satzes (Tsch. nach ℵCP) ist ein ganz unpassender Verbindungszusatz, da ein Ausfall nach δικαια doch wohl unwahrscheinlich; das μου nach ἀδελφοι (Rcpt. nach KL) ist zu streichen.

Verwunderung über das Verhalten der Welt gegen sie kann nur gehoben werden durch das ihnen gemeinsame Bewusstsein von ihrem sittlichen Gegensatz gegen sie. Statt denselben aber im Gegensatz zu dem *ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι* Kains (V. 12) als das Sein aus Gott (vgl. V. 10) zu bezeichnen, wird der Gedanke wieder weitergeführt durch den Rückgang auf die Ursache desselben in dem Leben der Gottesgemeinschaft (2 25), das sie mittelst des Glaubens bereits thatsächlich empfangen haben (*ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*, vgl. Evang. 5 24): Wir sind bereits aus dem Tode in das Leben übergegangen, in dem wir uns nun dauernd befinden (Bem. das Perf.). Aber nur weil für den Apostel in und mit diesem Leben das Gezeugtsein aus Gott nothwendig gegeben ist, kann das Vorhandensein desselben erkannt werden aus der Bruderliebe (*ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς*), die von Gott in den durch ihn gezeugten Gotteskindern gewirkt wird. — *ὁ μὴ ἀγαπῶν*) Die Umkehrung des Gedankens führt denselben, wie immer, weiter, indem man am Nichtlieben überhaupt ebenso den Todeszustand erkennt, wie am Lieben das wahre Leben. Wenn also einer nicht liebt, so weiss man, dass derselbe noch nicht vom Tode zum Leben übergegangen ist, sondern im Tode verbleibt (*μένει ἐν τῷ θανάτῳ*), weil das Nichtlieben das Erkennungszeichen des Verharrens in dem Todeszustande des natürlichen Menschen ist*). — V. 15. *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*) bestätigt, wie es der Apostel liebt, e contrario (Hltzm.), dass man aus der Bruderliebe sicher erkennt, man sei aus dem Tode zum Leben gekommen und befinde sich in ihm. Das *πᾶς* blickt auf V. 12 zurück und besagt, dass jeder, der seinen Bruder hasst, ein Menschenmörder ist (*ἀνθρωποκτόνος ἐστίν*, vgl. Evang. 8 44), wie Kain einer war. Wie Jesus den Zorn (Mt 5 22), so setzt Johannes den Hass unmittelbar

---

*) Das *μεταβέβηκεν* zeigt deutlich, dass nicht bloss von dem Anspruch auf das zukünftige Leben (Grot.) die Rede ist. Das Leben ist aber nicht erst durch die Zeugung aus Gott entstanden (Brn.), ein Leben der Gerechtigkeit (Hpt.) oder der Gotteskindschaft (Hpt.), sondern das Leben in Christo, durch das man der vollen Seligkeit des Gottschauens schon hier theilhaftig wird. Dass das *ὅτι* nicht den Realgrund bezeichnet (BCr.), haben alle neuern Ausleger erkannt; aber warum man dasselbe aus der Bruderliebe erkennt, das kann doch weder durch so fernliegende Reflexionen, wie dass todte Geister nichts von Liebe wissen (Hltzm.), weil ihr Dasein matt und schläfrig dahinschleicht (Rth.), noch daraus erklärt werden, dass die Liebessendung des Sohnes die Offenbarung des göttlichen Lebens ist (Luth.). Ebensowenig folgt der Gegensatz daraus, dass das Nichtlieben mit dem Tode identisch ist (Hth.) oder den Weg zum Leben verschliesst (Ebr., Luth.). Wie verkehrt der aus V. 10 stammende Zusatz der Rcpt. (CKLP) hinter *μη αγαπων* (*τὸν αδελφον*) ist, erhellt aus obiger Darlegung.

dem Morde gleich, weil derselbe auf die Vernichtung des Nächsten gerichtet ist, und es für die sittliche Betrachtung sich gleich bleibt, ob er im Morde zu diesem Ziele gelangt oder nicht, was vielfach lediglich von äusseren Verhältnissen abhängen wird. Johannes thut dies aber in diesem Zusammenhange, um nun aus dem bekannten Lose jedes Menschenmörders (*καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος*) abzuleiten, dass der Bruderhasser unmöglich aus dem Tode zum Leben gekommen sein und sich im Leben befinden kann. Dass der Mord eine Todsünde ist, die mit dem Tode bestraft werden muss, ist doch dem allgemein menschlichen Bewusstsein aufs tiefste eingeprägt. Muss aber der Mörder sterben, so kann er keinesfalls dauernd im Besitz des Lebens sein, wie der, welcher *μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*; denn das wahre Leben, um das es sich V. 14 handelt, ist seiner Natur nach ein ewiges, und der Fall, dass einer *οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν*, ist eine contradictio in adjecto. Darum kann jeder, der seinen Bruder hasst, zum wahren Leben überhaupt nicht gekommen sein; und, da man nach johanneischer Anschauung den Bruder nur entweder lieben oder hassen kann (vgl. 2_{9-11}), so bleibt es dabei, dass die Bruderliebe das sichere Kennzeichen ist für den thatsächlich vollzogenen Uebergang in das ewige Leben, wie der Bruderhass denselben ausschliesst*).

V. 16f. *ἐν τούτῳ*) weist wie 2_3 voraus auf das Beispiel Christi, an dem wir das Wesen der Liebe vorbildlich erkannt

---

*) So gewiss das *εαυτου* (B WH.) ein gerade im ältesten Text häufiger Fehler, ist das *εν εαυτω* (Tisch. WH. a. R.) absichtliche Besserung der vernachlässigten Reflexion (BK). Das *πᾶς ὁ μισῶν* nimmt nicht das *ὁ μὴ ἀγαπῶν* auf (Hth.), sondern bildet, wie das gleiche Objekt zeigt, den Gegensatz zu dem *ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς*. Dieses aber kann keinen weiteren Umfang haben, als das *τ. ἀδελφούς* V. 14 (gegen Ebr.) und also unmöglich auf Nichtchristen (Hth.) gehn. Die Welt hasst ja nicht ihre Brüder, sondern die Christen (V. 13), die den schroffsten Gegensatz zu ihr bilden. Man bricht der Ausführung des Apostels die Spitze ab, wenn man in irgend einem Sinne annimmt, dass der Brudermörder wohl etwas vom ewigen Leben haben kann, nur nicht dauernd (vgl. Ebr., in anderer Weise Brn. und selbst Luth.), oder wenn man mit ganz verfehlter Berufung auf Evang. 5_{38} das *μένουσαν* nur für eine Verstärkung des Begriffs der *ζωὴ αἰώνιος* fasst, als solle nur der Besitz solchen Lebens negirt (Hth., vgl. Lck.) oder der fortdauernde Todeszustand behauptet werden (Dstrd.), womit auch die falsche Beziehung des *ἐν αὐτῷ* zu *μένουσαν* (Hth., Luth.), die gegen die Wortstellung ist, zusammenhängt. Ebenso zerstört es die Argumentation, wenn man das *οἴδατε* aus dem christlichen Bewusstsein heraus gesagt sein lässt (de W., Hth., Brn., Rth.), da es sich ja eben darum handelt, für das christliche Bewusstsein eine Wahrheit zu begründen, die sich schon aus dem allgemein menschlichen Bewusstsein ergiebt. Aber auch die Berufung auf Gen 6_9 (Grot., Lck. u. d. Meisten) liegt fern, und ganz verkehrt findet Krl. die Begründung erst im Folgenden.

haben und zwar so, dass es uns ein dauernd bekanntes ist (*ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην*). Offenbar ist es die Identifizirung des Bruderhasses mit dem Morden, in dem man dem Anderen das Leben nimmt (V. 15), was den Apostel veranlasst, das Wesen der Liebe, welche das Kennzeichen des wahren Lebens sein soll (V. 14), nun danach zu charakterisiren, dass man das eigene Leben für den Anderen hingiebt. Das *ἐκεῖνος* weist auf V. 7 zurück, wo Christus als das normgebende Vorbild der Gerechtigkeit bezeichnet ist, also auch als das Vorbild des Hauptstückes der Gerechtigkeit, welches V. 10 als das spezifische Merkmal der Gotteskinder hingestellt war. Das *ὑπὲρ ἡμῶν* konnte nicht fehlen, weil erst dadurch die Lebenshingabe zu dem spezifischen Liebesakte wird, dass man seine Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) zum Besten Anderer einsetzt (*τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκ.*, vgl. Evang. 10 11). Nur aus dem Zusammenhange ergiebt sich, dass Jesus seine Seele einsetzte, damit an ihr geschehe, was zum Besten der Leser nothwendig war, d. h. dass sie im gewaltsamen Tode von ihm genommen werde. — *καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν*) vgl. 2 6. Aus diesem Vorbilde ergiebt sich für uns die Pflicht, den Liebesakt, in welchem Christus die ganze Grösse seiner Liebe zeigte (Evang. 15 13), auch unsrerseits nachzubilden. Diese Verpflichtung zeigt eben, dass es auch für uns nur eine Uebung der Gerechtigkeit ist (V. 10), wenn wir zum Besten der Brüder (*ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν*) ein jeder seine Seele (*τὰς ψυχὰς*) einsetzen, um die Bruderliebe in der entscheidenden Probe zu bewähren. Der Inf. Aor. *θεῖναι* war hier das allein Richtige, da man ja das Leben nur einmal hingeben kann*). — V. 17 setzt dem pflichtmässigen Verhalten, in welchem sich das Wesen der Liebe erzeigt, eine Versäumniss der Liebespflicht entgegen, bei der es sich im Vergleich mit jenem nur um ein ganz geringes Opfer handelt. Der mit *ὃς δ᾽ ἄν* eingeleitete Relativsatz vertritt die

---

*) Das *τὴν ἀγάπην* geht natürlich nicht auf die Liebe Christi (Plus.) oder Gottes (Grot.), auch nicht auf die Liebe gegen die ungöttliche Welt (Ebr., der ausserdem bei *ἐν τούτῳ*: *οὖσαν* ergänzen will), wogegen schon das *ὑπὲρ τῶν ἀδελφ.* und der ganze Kontext entscheidet, der überhaupt nur die Beweisung der Liebe in der Bruderliebe (V. 14 f.), ins Auge fasst. Das *ὑπὲρ* heisst natürlich nicht »zum Schutze« (Brn.), vgl. Evang. 6 51. Das *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τιθέναι* lässt sich nicht nach Evang. 10 17f. deuten, wo es durch das Wortspiel mit dem *λαβεῖν* erst die Bedeutung deponere (so gew., vgl. noch Brckn., Hth., Wstc., Luth., Krl.) erhält. Die Vorstellung von dem Entrichten eines Lösegeldes (vgl. Meyer zu Evang. 10 11) liegt weder im Wortsinn noch im Kontext; das *τιθέναι* ist auch natürlich nicht gleich *παραδοῦναι* (Brn.). Es heisst nichts Anderes als: hinstellen (gleichsam: bereitstellen) und nur aus dem Kontext kann sich ergeben, dass der Zweck, zu welchem dies geschieht, ein Einsetzen der Seele mit sich bringt. Die Rcpt. (KL) hat *τιθεναι* statt *θειναι*.

Stelle eines Nom. absol., der mit Nachdruck vorangestellt und erst durch das am Schlusse stehende ἐν αὐτῷ in die Konstruktion des Satzes eingereiht wird (vgl. 2 5). — ἔχῃ τὸν βίον) Wer irgend das zum Lebensunterhalt gehörige Vermögen (vgl. 2 16) hat, ist durch die Liebe verpflichtet, dem Bruder davon mitzutheilen, der es nicht hat. Das Vermögen, das der geschaffenen Welt (τοῦ κόσμου, wie Evang. 17 24) angehört, ist selbstverständlich ein sehr Geringes im Vergleich mit der Seele (vgl. Mk 8 36), die man in der Nachfolge Christi für die Brüder einsetzt. Das καὶ θεωρῇ hebt ausdrücklich hervor, dass man nicht nur die Mittel hat, dem bedürftigen (χρείαν ἔχοντα, wie Evang. 13 29) Bruder zu helfen, sondern dass man auch seine Noth bemerkt, da θεωρεῖν (Evang. 2 23. 4 19 u. oft) immer ein Sehen bezeichnet, das mit dem Erkennen der Bedeutung des Gesehenen verbunden ist. In diesem Falle bedarf es gar keiner besonderen Aktion der Bruderliebe, wie bei dem Einsetzen der Seele V. 16, weil das Herz sich bei solchem Anblick von selbst aufthut, indem die bemerkte Noth des Bruders dasselbe öffnet, um in ihm den Antrieb zum Helfen zu wecken. Es muss also der, von welchem die Rede ist, um diese Hülfe zu verweigern, ausdrücklich sein Herz (τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ, wie Prv 12 10. Lk 1 78) zuschliessen (καὶ κλείσῃ) und sich damit von dem Bruder absichtlich abwenden (bem. die Prägnanz des ἀπ' αὐτοῦ, wie 2 28), um nicht durch den Eindruck der an ihm bemerkten Noth zum Opfer des Vermögens für ihn angetrieben zu werden. Die Frage mit πῶς (Evang. 3 12. 5 47) involvirt den Gedanken, wie unmöglich es ist, dass in einem solchen die Liebe Gottes bleibt. Auch hier wird der Gedanke, dass in einem solchen die jedem Christen eigene Bruderliebe nicht bleibt, fortgeführt zu der Ursache dieser Erscheinung. Denn die Liebe zu Gott (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ), die nach 2 5 im Halten des Wortes Gottes sich beweist, würde ihn bewegen, das Gebot der Liebe (V. 11) zu erfüllen, und da diese Liebe nothwendig im Christen ist, so kann sie unmöglich in ihm bleiben (μένει ἐν αὐτῷ), wenn er absichtlich es verhindert, dass ihn dieselbe nicht zur Erfüllung seines Gebotes antreibe*).

---

*) Gekünstelt sucht Ebr. den 2 15ff. sich findenden Begriff von ὁ κόσμος auch hier festzuhalten (der Lebensbedarf, den er mit dem κόσμος theilt). Einen Gegensatz zu der ζωὴ αἰώνιος V. 15 (Dstrd., Hth., Brn., Wstc.) bildet der βίος τοῦ κόσμου nicht. Natürlich kann ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ nicht die Liebe Gottes zu uns (Cal.), aber auch nicht die von ihm geforderte (Grot.) oder gewirkte (Krl.) Liebe sein, oder die göttliche Liebe, die ihrem substantiellen Sein nach in Christo ist (Ebr.). Mit dem μένει ist nicht das wahrhafte und eben darum dauernde Sein der Liebe in ihm geleugnet (Hth.), sondern allerdings vorausgesetzt, dass sie in ihm war, aber zu sein aufhört, wenn der gesetzte Fall ein-

Der Zweck dieser Erörterung über das spezifische Kennzeichen der Gotteskindschaft tritt erst klar hervor in dem folgenden Abschnitt (3 18—24). Es könnte scheinen, als ob bei der immer unvollkommenen Beschaffenheit auch unseres besten Thuns unsere Heilsgewissheit erschüttert werde, wenn sie auf das Kennzeichen der Gerechtigkeitsübung überhaupt und des Liebens insbesondere gestellt wird. Das führt von selbst auf eine Erörterung über den Grund unserer Heilsgewissheit.

3 18—24. Der Grund der Heilsgewissheit. Wie V. 7 hebt der Apostel mit einer neuen Anrede an (*τεκνία*), um durch den Ausdruck zärtlicher Liebe die Schärfe der Mahnung, welche doch schlimme Mängel als möglich setzt, zu mildern. In dieser Mahnung aber wird, ganz wie 2 28, am Eingange eines neuen Abschnittes das Resultat des vorigen zusammengefasst; denn wenn die Liebe das Kennzeichen der Gotteskindschaft sein soll (V. 10 ff.), so muss sie natürlich auch rechter Art sein. — *μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ*) Sich selbst schliesst der Apostel mit in die Aufforderung ein, die zunächst jede Selbsttäuschung durch eine sittlich werthlose Liebe abwehren will. Zwar die Liebe, die durch ein Wort erwiesen wird, kann immerhin noch ein Ausdruck wirklichen Mitgefühls mit der Noth des Anderen (vgl. V. 17) sein, das freilich werthlos bleibt, wenn es nicht zu thatkräftiger Abhülfe treibt (vgl. Jak 2 15 f.). Aber wenn die Liebe nur mit der Zunge erwiesen wird, d. h. mit leeren Worten, die nicht einmal ein Ausdruck wahrhaften Gefühls sind, so ist sie Schein- und Heuchelwesen. Daher wird der doppelten Negation nicht nur das *ἀλλὰ ἐν ἔργῳ* entgegengestellt, welches im Gegensatz zu *λόγῳ* sagt, dass die wahre Liebe sich im Thun zeigen und beweisen muss, sondern auch *καὶ ἀληθείᾳ*, welches im Gegensatz zu *τῇ γλώσσῃ* alle unwahre, heuchlerische Liebesbezeigung ausschliesst. Das *ἐν* schliesst um so passender die beiden positiven Momente eng zusammen, als es auch ein Lieben *ἐν ἔργῳ* geben kann, das kein Lieben in Wahrheit ist, sondern nur ein scheinbares Liebeswerk, das im Grunde aus ganz anderen Motiven hervorgeht, als aus der Liebe (vgl. z. B. Mt 6 2)*).

---

tritt. Es ist ein völliges Missverständniss der meditirenden Art des Apostels, wenn Krl. hier an die Gegner denkt, die früher in der Gemeinde waren und sich so verhielten, und gar auch die »Warnung« V. 18 nur auf sie beziehen will.

*) Die meisten Ausleger nehmen diesen Vers als Abschluss des vorigen Abschnittes, der aber gar nicht paränetische, sondern erörternde Tendenz hat, während V. 19 sich so eng an V. 18 anschliesst, dass hier gar kein Absatz gemacht werden kann (vgl. schon Hth.). Ganz verkehrt ergänzen Bez., Snd. u. A. ein *μόνον* zu *λόγῳ*; und dass der Art. vor *γλώσσῃ* zur Veranschaulichung des Ausdruckes dient (Lck., Hth. u. A.),

V. 19f. *ἐν τούτῳ*) weist nicht wie 2 3. 3 16 vorwärts, sondern wie 2 5 rückwärts und geht auf den Inhalt der Ermahnung in V. 18. Darum eben kann nicht *γινώσκομεν* stehen, wie 2 5, sondern nur *γνωσόμεθα;* denn es handelt sich nicht um einen Fall, den der Apostel gesetzt hat, sondern um das Lieben in That und Wahrheit, das er gefordert; und nur, wenn wir dieser Forderung nachkommen (vgl. Evang. 13 35), werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit her sind (*ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν*), d. h. nach Evang. 18 37, dass wir in unserem ganzen Sein und Wesen durch die Wahrheit bestimmt sind. Gewiss ist der Sache nach nichts Anderes gemeint, als das *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* V. 10; denn die Offenbarung Gottes in Christo ist eben die Wahrheit schlechthin (vgl. 2 21), wie schon Calv. sah. Allein der Ausdruck ist bestimmt durch das *ἐν ἀληθείᾳ* V. 18. Nun ist zwar dort die subjektive Wahrhaftigkeit gemeint, hier die objektive Wahrheit, und insofern beruht die Anknüpfung nur auf einem Wortspiel; allein darum bleibt es doch vollkommen richtig, dass nur der in Wahrheit lieben kann, dessen Wesen aus der in Christo offenbar gewordenen göttlichen Wahrheit seinen Ursprung genommen hat *). — *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν*) kann, wie schon das Futurum zeigt, nur die weitere Folge des *γνωσόμεθα* ausdrücken, womit es durch *καί* eng verbunden wird (gegen Ebr.). Dass wir in

---

ist unrichtig, da er ja gar nicht fehlen konnte, wie vor *λόγῳ*. Offenbar aber entleert es die Ermahnung, wenn man in *μηδὲ τῇ γλ.* nur die Aeusserlichkeit des *λόγῳ ἀγαπ.* markirt und in *καὶ ἀληθ.* das *ἀγαπ. ἐν ἔργῳ* als das wahre Lieben charakterisirt findet (de W., Hth., Rth., Luth. u. A.), womit die schöne Korrespondenz beider Gliederpaare wegfällt, die Grot. irriger Weise chiastisch auffasst. Die Rcpt. hat nach *τεκνια* ein *μου* hinzugefügt (nach KL), den Art. vor *γλωσσῃ* weggelassen (nach ℵP), weil er vor dem parallelen *λογω* fehlt und das *εν* vor *εργω* (nach K), um den Ausdruck durchweg konform zu gestalten.

*) Das ganz unpassende *και* an der Spitze des Satzes (Tsch.), das nur die enge Anknüpfung des Verses an das Vorige zerstört, haben Lchm., WH. nach AB gestrichen, Trg., Nstl. wenigstens eingeklammert. Das *ἐν τούτῳ* weist nicht auf V. 10. 16 (de W.) oder auf V. 14 (Lck.) zurück, geschweige denn vorwärts (auf V. 21), wie Hltzm. nur annehmen kann, weil er die Stelle überhaupt keiner exakten Erklärung zugänglich hält, was sie aber erst dadurch wird. Das Fut., wofür nur die Rcpt. (KL) nach 2 3. 5. 3 24 *γινωσκομεν* schreibt, nimmt Luth. logisch, Krl. für »Attraktion an *πείσομεν*, welches imperativisch aufzulösen ist«! Das *ὅτι ἐκ τ. ἀληθ. ἐσμέν* bezeichnet nicht bloss, dass wir der Wahrheit angehören (de W., vgl. die Abschwächungen bei Grot., BCr. u. A.); und die *ἀληθ.* ist nicht subjektiv zu nehmen (Hltzm.), worauf doch auch Luth. (»Wahrheit ist Uebereinstimmung mit sich selbst«) herauskommt, obwohl er es nachher mit ganz fernliegenden Reflexionen ins Objektive umbiegt. Von der Wahrheit, dass wir Gottes Kinder sind (Krl. nach 3 1), ist im Zusammenhang keine Rede.

unserem wahrhaftigen Lieben unseren Ursprung aus der Wahrheit erkennen, ist es, was uns die Fähigkeit giebt, unser Herz von einer Wahrheit zu überzeugen (*πείθειν*, wie I Sam 24 8. II Mak 7 26), von der wir es sonst nicht würden überzeugen können. Das mit Nachdruck vorantretende *ἔμπρ. αὐτ.* (Mt 10 32f.) hebt nur hervor, dass das Gespräch mit unserem Herzen, das wir bei diesem Ueberzeugen desselben führen, vor Gottes Angesicht, unter lebendiger Vergegenwärtigung Gottes stattfindet, um anzudeuten, dass es sich jetzt nicht mehr um unser Urtheil über uns selbst, sondern um Gottes Urtheil über uns handelt*). — V. 20. *ὅτι, ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι*) leitet den Objektsatz ein, welcher sagt, wovon wir unser Herz überzeugen werden. Dass die Objektspartikel nach dem Bedingungssatze noch einmal aufgenommen wird, hat seinen Grund darin, dass es sonst scheinen könnte, als ob die Wahrheit, um die es sich im Objektsatze handelt, nur in dem Falle wahr sei, welchen der Bedingungssatz setzt. In den Hauptsatz aber konnte der Bedingungssatz nicht aufgenommen werden, weil nicht gesagt sein soll, dass in dem durch ihn gesetzten Falle wir unser Herz von der hier ausgesprochenen Wahrheit überzeugen werden, die unser Herz ja an sich niemals bestreiten würde. Vielmehr werden wir es davon überzeugen, dass diese Wahrheit in diesem ganz speziellen Falle gilt, d. h. auf ihn angewandt werden soll (vgl. Luth., Hltzm.)**). Gemeint ist aber

---

*) Aus dem Anschluss des *καὶ πείσομεν* an *γνωσόμεθα* folgt keineswegs, dass auch zu ihm noch das *ἐν τούτῳ* gehört (Lck., Dstrd., Brn.), was schon darum unmöglich ist, weil es bei jedem der beiden Verba etwas ganz Anderes heissen würde. Bei dem *ἔμπρ αὐτοῦ* braucht natürlich nicht an das Urtheil Gottes im letzten Gericht gedacht zu werden (gegen Lck., de W.). Dass *πείσομεν* nicht heisst: das Herz zum richtigen Verhalten bewegen (Fritzsche nach Aelteren), ist allgemein anerkannt; immer noch nimmt man aber gegen den einfachen Wortsinn (Ebr.) dasselbe im Sinn von beschwichtigen, stillen (vgl. Mt 28 14). Aber wenn auch da, wo man einen überredet, von seinem Zorn abzulassen, der Sache nach dies ein Beschwichtigen desselben ist und auch hier, wo die Verurtheilung des Herzens (V. 20) uns in Furcht und Unruhe versetzt, das hier gemeinte Ueberreden eine Beruhigung zur Folge haben wird (vgl. II Mak 4 45), so heisst darum doch *πείθειν* nicht: beruhigen, wie es noch bei Luth. herauskommt (vgl. das Richtige bei Hltzm.). Das *τας καρδιας* (Tsch., Nstl., Trg.txt. nach ℵCKLP Rcpt.) ist natürlich nach *ημων* konformirt, da eine Konformation des *την καρδ.* nach V. 20f. viel ferner liegt.

**) Nur die Umdeutung des Wortsinnes von *πείσομεν* nöthigt, das *ὅτι* in V. 20 kausal zu nehmen. Eine Epanalepse der Kausalpartikel, wie sie noch Lck., Brn., Dstrd. und, wie es scheint, Brckn. annehmen, ist aber nicht nachweisbar und hier jedenfalls ganz undenkbar, da man dann nicht begreift, woher der Bedingungssatz, der, wenn *πείσομεν*: beschwichtigen heissen soll, schon in den Hauptsatz hineingedacht werden

der Fall, wo das Herz, mit dem wir Zwiesprache halten, wider uns erkennt (καταγιν. c. Gen., wie Dtn 25 1), uns verurtheilt, indem es sich mancher Sünden und Uebertretungen bewusst ist, die ihm unser εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας zweifelhaft machen, so dass es uns die wahre Gotteskindschaft und damit den Heilsstand abspricht. Wenn wir nun unser Herz überzeugen, dass in diesem Falle Gott grösser ist, als unser Herz (μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν), so kann sich dies freilich weder darauf beziehen, dass er strenger, noch dass er milder richten wird, als wir selbst, weil der Kontext nicht die geringste Andeutung giebt, nach welcher dieser entgegengesetzten Seiten hin er grösser ist. Vielmehr kann nur das καὶ γινώσκει πάντα, das für beides gleich irrelevant und darum dann ganz überflüssig wäre, andeuten, in welcher Beziehung das μείζων gelten soll. Dann aber geht es ohne Frage auf die göttliche Allwissenheit, die auch da, wo wir unter den immer vorkommenden Schwachheits- und Verfehlungssünden an unserem Heilsstande zweifelhaft werden, unser εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας erkennt, weil der Herzenskündiger ja die tiefsten Tiefen unseres Herzens kraft seiner Allwissenheit erforscht *). So löst also der Apostel die Schwierigkeit, welche bei der immer zurückbleibenden Unvoll-

---

muss, in den Kausalsatz verflochten ist. Daher entfernen BCr., Ew., Hth., Hpt., Rth., Wstc., Krl. nach Bng. das erste ὅτι, indem sie mit Lchm. ὅ, τι ἐάν schreiben: wessen irgend (vgl. Evang. 2 5) das Herz uns anklagt, was schon wegen des offenbaren Gegensatzes in V. 21 unmöglich ist und die Wiederkehr des ἡ καρδία im Relativsatz zur unerträglichen Abundanz macht. Noch künstlicher will de W. das zweite ὅτι nicht als Wiederaufnahme des ersten, sondern als selbstständigen Begründungssatz zu dem von dem ersten ὅτι abhängigen γινώσκει πάντα fassen und das καί davor gleich: auch nehmen. Lchm. hat (nur nach A) das zweite οτι gestrichen.

*) Das καταγιν. bezieht sich nicht auf unseren Mangel an Liebe (Lck., Ebr., Brn.), da ja die ganze Erörterung von der Voraussetzung ausgeht, dass wir die Forderung wahrhaftiger Liebe (V. 18) erfüllen (vgl. das ἐν τούτῳ V. 19). Krl. denkt auch hier daran, dass uns das Herz wegen Götzendienstes verklagt! Das ἡμῶν wird man besser mit καταγιν. verbinden (vgl. Hltzm.), da es, dem ἡ καρδία vorangestellt, einen unmotivirten Nachdruck erhält, und das dreimalige καρδία ἡμῶν sehr lästig ist. Die völlig unlösbare Streitfrage, ob Gott im Vergeben (Lth., Bng., Rckl., BCr., Snd., Dstrd., Erdm., Ew., Brckn., Hth., Brn., Hpt., Rth., Wstc., Luth., Hltzm.) oder im (strengen) Richten (Clv., Grot., Calov, Lck., de W., Nndr., Ebr.) grösser sei, fällt für uns fort. Vom Vergeben ist überhaupt nicht die Rede, obwohl diejenigen, welche davon die Stelle erklären, wenigstens in der Sache dem Sinne der Stelle oft nahe kommen (vgl. z. B. Luth.). Vom Richten aber kann am wenigsten die Rede sein, wenn man πείσομεν vom Beschwichtigen nimmt (vgl. die künstliche Annahme eines Argum. e contr. bei Lck.); aber auch bei der Fassung von Ebr. tritt das καὶ πείσομεν in einen scharfen Gegensatz zum γνωσόμεθα, dessen Folge es doch sein soll.

kommenheit unseres Thuns dadurch entsteht, dass dieselbe uns in unserer Heilsgewissheit schwankend machen muss, wenn dieselbe auf unser Thun der Gerechtigkeit gestellt wird. Eben darum hat er von V. 10 an aus diesem Thun der Gerechtigkeit überhaupt die Bruderliebe insbesondere hervorgehoben, um zu zeigen, dass, wenn nur dieses unser Lieben ein wahres ist (V. 19), wir gewiss sein können, dass der allwissende Gott, der unsere Herzen kennt, unser Sein aus der Wahrheit anerkennen wird, auch wenn wir durch die damit im Widerspruch stehenden Unvollkommenheiten unseres Thuns daran irre gemacht werden. Das ist sicher nicht paulinisch gedacht, da Paulus gerade um der hier erörterten Erfahrung willen unsere Heilsgewissheit auf den Glauben allein und auf keinerlei Thun gestellt hat, aber es ist die einzige und ausreichende Art, wie der Apostel jene Schwierigkeit lösen konnte, wenn er, um den Missbrauch, der mit dem Bewusstsein der Glaubensgerechtigkeit getrieben werden konnte, zu verhüten, den Satz aufstellte, dass es keine Gerechtigkeit gebe, die sich nicht im Thun der Gerechtigkeit beweise (V. 7).

V. 21ff. *ἀγαπητοί*) Wie 3 2. 13 markirt die Anrede keinen Absatz; die erneute Liebesversicherung drückt nur das Gefühl innigster Verbundenheit mit denen aus, die ihres Heilsstandes gewiss sind. — *ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ*) setzt den Fall, dass das Herz überhaupt nicht ein verurtheilendes Erkenntniss fällt, was ebenso der Fall sein kann, wenn wir unseres *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* ohne Wanken gewiss sind (vgl. V. 19), wie wenn unser Herz der V. 20 erörterten Wahrheit so gewiss ist, dass ein Fall, wie der dort gesetzte, überhaupt nicht mehr vorkommt (vgl. Hth., Luth.). In ersterem Falle ist von vorn herein kein Anlass zum *καταγινώσκειν*, im zweiten lässt die gewonnene bessere Einsicht es nicht dazu kommen. Das *παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* geht auf die Zuversicht, die wir im Verkehr mit Gott haben, weil wir uns in dem normalen Verhältniss zu ihm stehend wissen, also auf die Heilsgewissheit. Dass und warum das stete Bewusstsein, noch Sünde zu haben (1 8ff.), dieselbe nicht aufhebt, zeigt 2 1f. *). — V. 22. *καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, λαμβάνομεν*) Dass

*) Tsch. hat mit der Rcpt. ein *ημων* vor und eins hinter *η καρδια*, das erste allein fehlt in A (Lchm., Trg.txt., Nstl.), das zweite in C (Trg. a. R. i. Kl.), beide in B, und WH. haben sie mit Recht gestrichen, da ihr Ausfall ganz unerklärlich, ihre Hinzufügung nach V. 20 so nahe lag. Es ist auch nach *καταγιν.* keineswegs unentbehrlich (Huth), vielmehr wird der Gedanke durch die allgemeine Fassung, dass das Einzige, was die Zuversicht durch sein *καταγιν.* vertreiben kann, es nicht thue, nur noch nachdrücklicher hingestellt (bem. das betont vorantretende *ἡ καρδία* im Unterschiede von V. 20). Erkennt man richtig, dass dieser

der Apostel hier speziell auf die Gebetserhörung übergeht, hat seinen Grund darin, dass in ihr die Berechtigung unserer Zuversicht im Verkehr mit Gott allein unmittelbar und handgreiflich erfahren werden kann. Da er ausdrücklich hervorhebt, dass, was wir irgend in dieser Zuversicht erbitten, wir empfangen, so ist die Erfahrung des seiner rechten Stellung zu Gott sich Bewussten genau so allgemein und ausnahmslos hingestellt, wie Mt 7 7. Zu dem ἀπ᾽ αὐτοῦ vgl. 2 20. 27 *). — ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν) vgl. 2 3f., begründet, weshalb wir von Gott her das Erbetene empfangen und nicht zugleich das παῤῥησίαν ἔχομεν (Ebr., Hpt.), das ja seine Begründung schon in dem Inhalte des Bedingungssatzes hat. Da aber in der Gebetserhörung nur unsere Heilsgewissheit sich erprobt, so liegt es in der Natur der Sache, dass, was jene begründet, zuletzt auch diese motivirt, wie ja das Thun der Gerechtigkeit und die Bruderliebe insbesondere, die nach V. 10f. das Kennzeichen unseres Christenstandes und damit der Grund unserer Heilsgewissheit sind, nichts anderes ist, als Erfüllen der göttlichen Gebote. Dass der Apostel es hier noch einmal hervorhebt, liegt lediglich daran, dass bei der Gebetserhörung es dem religiösen Bewusstsein unmittelbar klar wird, wie dieselbe durch die Erfüllung der göttlichen Gebote bedingt ist, da Gott die Sünder nicht hört, sondern die Thäter seines Willens (vgl. Evang. 9 31). Eben darum ist ja καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν hinzugefügt; denn weil die Erfüllung seiner Gebote eben das ist, was vor seinem Angesicht, also in seinen Augen, nach seinem Urtheil wohlgefällig ist, so bewirkt dieselbe, dass Gott den, der seine Gebote erfüllt, nicht verlässt (vgl. Evang. 8 29), sondern seine Gebete erhört **). — V. 23. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ

Fall auch nach V. 19 eintreten kann, so ist klar, dass V. 21 weder einen Gegensatz zu (Ebr., Hpt., Brn., Wstc.), noch eine Folgerung aus (Lck., de W.) V. 20 enthält. Das ἐχει (B) ist mechanische Konformation nach ἡ καρδια. Die παῤῥησια ist nicht, wie 2 28, die Zuversicht am Gerichtstage (de W.), aber auch nicht bloss die Gebetszuversicht (Bng., Wstc.), die ja erst in V. 22 als die Folge derselben erscheint.

*) Krl. bezieht die Gebetserhörung auf die Fürbitte für die »in Götzendienst gefallenen« Brüder. Nicht um eine Verheissung (Grot.) handelt es sich, sondern um die Christenerfahrung, die darum auch nicht durch Reflexionen auf die rechte Art des Bittens (de W.: Gebet im Namen Jesu) oder den rechten Inhalt des Gebets (Hpt., Hth., vgl. Dstrd., Brn.) einzuschränken ist. Die Rcpt. (KL) liest παρ αυτου, das auch nicht einmal im Evang. von dem Empfang des von Gott Erbetenen steht (gegen Hltzm.).

**) Es ist darum durchaus kontextwidrig, die parallelen Ausdrücke unterscheiden zu wollen, wie praecepta und consilia evangelica (vgl. kathol. Ausleger), wie Gehorsam und rechte Art des Gehorsams (Brn.), wobei der zweite noch die Bethätigung besonders betonen soll (Hth.),

ἐντολὴ αὐτοῦ) Schon in der sprachlichen Form an V. 11 erinnernd, fasst der Apostel die Summe der göttlichen Gebote nun ausdrücklich in das eine zusammen, das er dort als das uns von Anfang unseres Christenlebens gegebene Gebot bezeichnet hat, so dass dasselbe nicht nur als das hervorragendste unter ihnen, sondern als das sie alle mit umfassende erscheint. Neu aber ist, dass er demselben noch ein anderes voraufschickt, nämlich das Gebot des Glaubens. Da dieser Begriff hier zum ersten Male auftritt, um dann besonders in Kap. 5 vielfach wiederzukehren und eine hohe Bedeutung zu gewinnen, so folgt daraus freilich nicht, dass hier ein neuer Hauptabschnitt des Briefes beginnt (Hth.), wohl aber, dass der Verfasser damit an dem Punkt angelangt ist, wo das tiefste Motiv seiner Erörterungen über das Kennzeichen des Heilsstandes und den Grund der Heilsgewissheit hervortritt. Waren dieselben dem Irrthum entgegengestellt, dass es ein *δίκαιον εἶναι* geben könne ohne Beweisung desselben im Thun, so wird nun klar, dass derselbe sich auf einen Missbrauch der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben gründete. Schienen aber seine Erörterungen, die überall auf das Thun das Hauptgewicht legten, der grundlegenden Bedeutung des Glaubens Abbruch zu thun, so macht er nun geltend, dass ja das erste Stück der göttlichen Forderung, in die sich alle seine Gebote zusammenfassen, nichts Anderes sei, als das Gebot, dass wir zum Glauben gelangen sollen (*ἵνα πιστεύσωμεν*). Bem. den Aor., der ausdrücklich auf den grundlegenden Akt hinweist, mit welchem das Glauben beginnt (vgl. Evang. 2 11. 22f.). Wie *πιστεύειν τινί* nichts Anderes heisst, als: überzeugt sein, dass wahr sei, was einer sagt (Evang. 4 21. 5 24. 46. 8 45f.), so kann *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nichts Anderes heissen, als: überzeugt sein, dass wahr sei, was dieser Name über die Person dessen aussagt, der ihn trägt (vgl. Wstc.). Was aber damit gesagt sei, dass Jesus, weil er der Christ ist (vgl. 2 22), Jesus

---

oder wie Inneres und äussere Darstellung (Hpt.). Auch bricht es der Begründung des Apostels nur die Spitze ab, wenn man hier dogmatisirend hervorhebt, dass eigentlich nicht der Gehorsam, sondern das ihn hervorbringende neue Verhältniss zu Gott die Ursache der göttlichen Liebeserweisung in der Gebetserhörung sei (vgl. noch Hth., Brn. u. A., vgl. Luth.: die göttliche Erwiderung unsrer Bethätigung der Gemeinschaft mit Gott), da es ihm allerdings darauf ankommt, jenen als den sicher erkennbaren Grund dieser hervorzuheben und damit zu seiner These zurückzukehren, dass es ohne diese Beweisung im Thun in Wahrheit keinen Heilsstand und keine Heilsgewissheit gebe. Die Ausgleichung dieser eigenartigen Auffassung mit unserer auf paulinische Gedankenreihen gebauten Heilslehre ist gewiss nicht unmöglich, lässt sich aber durch solche Eintragungen nicht vollziehen. Zum Gedanken vgl. Evang. 15 7.

Christus genannt (2 1) und als der Sohn Gottes bezeichnet wird (1 3), das ist von Beginn des Briefes an ausreichend ins Licht gestellt. Dass der Apostel ein Recht hatte, bei seiner Zusammenfassung der göttlichen Gebote den Glauben voranzustellen, erhellt aber daraus, dass bei dem damit verbundenen Gebot aus V. 11 *καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* hinzugefügt wird: *καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν*. Ist man überzeugt, dass er der Sohn Gottes und der verheissene Heilsvollender ist, so wird ja daraus von selbst folgen, dass ein Gebot, wie er es nach Evang. 13 34 gegeben hat, für uns normgebend sein muss, dass also dies Gebot überhaupt nur erfüllt wird, wenn und weil man glaubt*). Es wird also der grundlegenden Bedeutung des Glaubens dadurch kein Abbruch gethan, dass man auf die Erfüllung der göttlichen Gebote allen Nachdruck legt, da das Gebot des Glaubens darin, und zwar als das grundlegende miteinbeschlossen ist.

V. 24. *καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*) kehrt, wie schon der pluralische Ausdruck zeigt, zu V. 22 zurück, um, nachdem V. 23 der Inhalt der Gebote Gottes genannt, nun von ihrem *τηρεῖν* (das nun betont vorantritt) abschliessend zu sagen, dass dasselbe nicht bloss der Grund unserer in der Gebetserhörung erprobten Heilsgewissheit (V. 21), sondern überhaupt das Zeichen unseres Heilstandes sei, der diese von selbst mit sich bringt. Wie nach 2 5 das Halten des göttlichen Wortes (dessen Inhalt ja nach 2 3f. die Gebote Gottes sind) unser Sein

*) Dass Subjekt zu *ἔδωκεν* nicht Gott (Bng., Hltzm., Snd.), sondern Christus ist, folgt aus dem Kontext. Dass man zu keiner Ueberzeugung gelangen kann ohne ein Vertrauen auf den, der in uns diese Ueberzeugung hervorruft, rechtfertigt durchaus nicht die gangbare Unklarheit, mit welcher man oft behauptet, dass auch in Verbindungen, wie dieser, *πιστεύειν*: vertrauen heisse (vgl. noch Luth.), und an die Stelle des *ὄνομα* ohne weiteres die Person Christi setzt. Wie man hierdurch paulinische Begriffe in die johanneischen hineinzudeuten sucht, so sind es wieder nur paulinische Vorstellungsreihen, die man einmischt, wenn man hier den Gedanken abzuwehren sucht, dass der Glaube nicht Werk des Menschen sei (vgl. Hth.). Hier erscheint derselbe allerdings als eine Erfüllung einer göttlichen Forderung (wie Evang. 6 29 und oft genug auch bei Paulus), und die Frage, wie es zu dieser Erfüllung kommt, so gewiss sie Johannes nicht anders als Paulus beantwortet (vgl. 4 2. 5 1), liegt hier völlig fern. Man braucht die Thatsache, dass die Art, wie hier Glauben und Liebe als zwei Gebote Gottes koordinirt werden, unpaulinisch sei, durchaus nicht zu verschleiern, ohne damit der Frage, ob die johanneische Anschauung mit der paulinischen im Widerspruch stehe, was sicher nicht der Fall, irgend zu präjudiziren. Das *καθώς* deutet, wie immer, nicht auf eine besondere Beschaffenheit der Liebe hin (Hth.), sondern auf das, demgemäss wir einander lieben sollen, d. h. auf das Motiv des Gebotes. Statt des *πιστευωμεν* der Rcpt., das einfach dem *αγαπωμεν* konformirt ist, lies *πιστευσωμεν* (BKL WH.txt.). Das *ημιν* am Schlusse lässt die Rcpt. (KL) fort.

in Gott erkennen liess, so beweist das dauernde Halten der Gebote Gottes, dass wir dauernd in ihm sind (ἐν αὐτῷ μένει). Hier aber tritt nun zum ersten Male in unserem Briefe unserem Sein in Gott das Sein Gottes in uns zur Seite. Wie bei Christo mit seinem Sein im Vater das Sein des Vaters in ihm gegeben war (Evang. 14$_{10}$f., vgl. 10$_{38}$), in dem sich erst die Gemeinschaft mit dem Vater vollendet (1$_{3}$, vgl. Evang. 17$_{21}$), so bleibt auch der, welche seine Gebote hält, nicht nur in Gott, sondern auch Gott in ihm (καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ). Soll also das Halten der Gebote Gottes das Zeichen unseres Heilsstandes sein, so muss sich zeigen lassen, dass dasselbe sich aus dem dauernden Sein Gottes in uns von selbst ergiebt, und das ist es, was im Folgenden an den beiden Hauptgeboten, in die sich nach V. 22 alle Gebote zusammenfassen, erwiesen werden soll. Dazu muss aber der Apostel ausgehen von der Erfahrungsthatsache, in welcher sich dem Christen unmittelbar das Sein Gottes in ihm kundgiebt, und das ist nach 2$_{20.27}$ die Thatsache, dass wir von ihm das Salböl empfangen haben in der Geistesmittheilung. Daher kann das καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν nur vorausweisen, wie 2$_{3}$. 3$_{16}$, auf das Kennzeichen des Bleibens Gottes in uns (ὅτι μένει ἐν ἡμῖν). Dass mit einer leichten variatio structurae dies ἐν τούτῳ durch ἐκ τοῦ πνεύματος aufgenommen wird, hat seinen Grund nur darin, dass so noch schärfer der Ursprung jener Erkenntniss (vgl. Mt 12$_{33}$) aus dem Geist, den er uns gegeben hat (οὗ, attrahirt statt ὅ, ἡμῖν ἔδωκεν), markirt wird*).

---

*) Unser Vers knüpft also nicht an V. 23 an (Hth.) und geht nicht auf die Gebote Christi (Ndr., Snd., Rth.), sondern Gottes. Das καί vor ἐν τούτῳ im Sinne von etiam zu nehmen (Krl.), ist gar kein Grund. Wenn man das ἐν τούτῳ rückwärts bezieht, wie 2$_{5}$. 3$_{19}$ (Lck., Ebr.), so entsteht eine reine Tautologie und man muss das ἐκ τ. πν. aus einer Vermischung zweier Gedanken oder durch nochmalige Ergänzung eines γινώσκομεν erklären. Wenn man das Halten der Gebote aber als Bedingung (Hth., Dstrd., vgl. Brn.) und nicht als Kennzeichen der Gemeinschaft mit Gott fasst, so widerspricht das der Grundanschauung des Apostels (vgl. schon 2$_{5}$), der schon 2$_{29}$ das Thun der Gerechtigkeit (das doch nichts Anderes ist, als das Halten der Gebote) auf die Zeugung aus Gott zurückführte und 3$_{9}$f. als Zeichen der Gotteskindschaft geltend machte, da jene Zeugung nichts anderes ist als die Wirkung Gottes, der, in Folge unsers Bleibens in ihm, nun auch in uns bleibt. Es widerspricht aber auch der Thatsache, dass das Bleiben Gottes in uns aus dem uns mitgetheilten Geiste erkannt wird, da dieser doch dem Christen als solchem und vor seiner Bewährung im Halten der Gebote gegeben wird. Wenn man nun freilich den Geist als das Prinzip des neuen Lebens fasst, aus dem das Halten der Gebote hervorgeht, so ist diese paulinische Auffassung des Geistes dem Apostel ganz fremd (vgl. zu V. 9); und der folgende Abschnitt zeigt aufs Klarste, dass Johannes auf ganz andere Weise die Erfüllung der beiden Gebote V. 23

Der offenbar absichtlich zu 3_{24} zurückkehrende Abschluss in 4_{13} beweist, dass bis dahin ein neuer Abschnitt geht, der das angeschlagene Thema ausführt, da der Verf. erst wieder 5_6 in ganz anderem Zusammenhange auf den Geist zu sprechen kommt. Es wird also in demselben gezeigt werden müssen, wie der Geistesbesitz, in dem wir des Bleibens Gottes in uns gewiss werden, zur Erfüllung der Gebote des Glaubens und der Liebe führt, so dass diese mit Recht als Zeichen unseres Heilsstandes betrachtet werden kann. Das geschieht aber, indem zuerst konstatirt wird, dass der Geist aus Gott an dem Bekenntniss der Wahrheit erkannt wird, welches ja den von ihm gewirkten Glauben voraussetzt (4_{1-6}); sodann, dass die durch den Geist vermittelte Gotteserkenntniss nothwendig das gegenseitige Lieben wirkt (4_{7-13}).*)

Kap. IV.

4_{1-6}. Der Geist aus Gott und das Bekenntniss Christi. *ἀγαπητοί*) Die erneute Liebesversicherung markirt den neuen Ansatz, wie 2_7, und hat ihren Grund darin, dass der Verf. sich 3_{24} mit den Lesern zusammengefasst hat in die Zahl derer, in denen Gott bleibt, wie man aus dem ihnen gegebenen Geiste erkennt. Aehnlich wie $3_{13.18}$ ist die Mahnung, nicht jedem Geiste zu glauben (*μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε*), sondern die Geister zu prüfen (*δοκιμάζετε*, wie Ps 17_3), nur die Form, in welcher der Apostel seine Erörterung darüber einleitet, dass freilich nicht jeder Geist das Kennzeichen ist, dass Gott in uns bleibt, sondern nur der, welcher erkennbar ist als Gottes Geist. Das *πιστεύειν τινί* ist darum ganz wie 3_{23} das Ueberzeugtsein davon, dass wahr ist, was dieser Geist von sich aussagt. Es ist also von solchen die Rede, in welchen, wie in allen Gläubigen, eine höhere übermenschliche Geistesmacht wirksam ist, die den Anspruch erhebt (von sich behauptet), eine göttliche und darum von Gott her zu sein (*ἐκ τ.*

---

durch das im Geiste sich manifestirende Bleiben Gottes in uns vermittelt denkt. Dass der Verf. auf das Bleiben des Geistes in uns zu sprechen kommt, hat nach dem Obigen keineswegs seinen Grund in dem, was er Kp. 4 von den Irrlehrern sagen will (Hltzm.), sondern auf letztere führt ihn der Nachweis, wie der Geist, an dem wir das Sein Gottes in uns erkennen, den Glauben im Sinne von V. 22 wirkt.

*) Den Parallelismus dieser Abschnitte haben im Wesentlichen schon Ebr., Hpt. erkannt, während Lck., de W., Wstc. dieselben auseinanderreissen, indem sie mit 4_7 einen neuen Hauptabschnitt beginnen.

θεοῦ εἶναι). Wäre dies nun wirklich bei Allen der Fall, die in sich eine solche Geistesmacht wirksam wissen (3 24), so wäre freilich kein Anlass zu dieser Aufforderung und zu der Erörterung darüber, woran man den von Gott gegebenen Geist erkennt. Darum wird dieselbe begründet dadurch, dass der Apostel auf die 2 18 erörterte Erscheinung zurückkommt. Die, welche dort ἀντίχριστοι πολλοί genannt waren, heissen hier, weil sie als solche charakterisirt werden sollen, in denen zwar auch eine höhere, übermenschliche Macht wirksam ist, aber eine widergöttliche, ψευδοπροφῆται (Mt 24 11. II Ptr 2 1), d. h. solche, welche sich lügenhafter Weise als Propheten ausgeben; denn sie sind eben nicht von Gottes Geist inspirirt, obwohl sie es behaupten, sondern von dem widergöttlichen. Das ἐξεληλύθασιν (Apk 6 2) weist nur darauf hin, dass sie auf Antrieb des in ihnen wirkenden Geistes ausgegangen sind, um unter den Menschen ihre Lehre zu verkündigen (vgl. Grot., Lck., de W.). Daher steht auch εἰς τὸν κόσμον hier in dem indifferenten Sinne von Evang. 12 19 und nicht von der Welt als Gegensatz zur Gemeinde *). — V. 2. ἐν τούτῳ) vorwärtsweisend wie 3 24, geht auf das im Folgenden angegebene Kennzeichen. Natürlich kann im Zusammenhange mit den Imperativen in V. 1 γινώσκετε nur Imperativ sein (gegen Wstc.); aber richtig ist, dass auch hier die Aufforderung, den Geist Gottes an seinem entscheidenden Merkmal zu erkennen, nur die Form ist, unter welcher der Verf. den Lesern, wie er sie

---

*) Darauf, dass sie ursprünglich der Gemeinde angehört haben (Hltzm. nach 2 19), wird hier nicht reflektirt, sowenig wie auf ihre Sendung (Hth., Rth., Brn., Luth., Krl.), ihr Ausgehen aus dem Reich der Finsterniss (Hpt.) oder gar aus ihren Häusern (Ebr.), weil ihre Erscheinung hier nur zur Sprache kommt, um im Gegensatz zu ihr das Kennzeichen des Geistes, der wirklich von Gott her ist, zu erörtern, und nicht eine Warnung vor den Irrlehrern beginnt (so gew., vgl. Hth., Brn.). Der ganze Abschnitt hat nicht paränetische Tendenz, sondern trägt denselben Charakter der Meditation, wie der ganze Brief, wenn es auch bei dem verführerischen Charakter dieser falschen Propheten (2 26) immer noch Noth thut, die Gemeinde in ihrer gegensätzlichen Stellung zu ihnen (2 20f.) zu befestigen. Natürlich steht πνεῦμα nicht metonymisch für Propheten (Clv., Lck., de W., Erdm.), zumal ja hier den Gegensatz zu den Pseudopropheten gar nicht die wahren Propheten, sondern die geistgesalbten Glieder der Gemeinde überhaupt bilden. Ebensowenig aber bezeichnet es den von dem höheren Geist beseelten Menschengeist (Hth., Ebr., Hpt., Brn.), wofür die Pluralität der πνεύματα nichts beweist. Denn wenn auch thatsächlich das den Menschen inspirirende πνεῦμα nur aus Gott oder dem Widersacher Gottes herrühren kann, so ist dasselbe doch als eine in jedem Menschen wirksame besondere, wenn auch aus gleichem Ursprung herstammende Kraft gedacht (Bng., Nndr., Dstrd., Wstc., Luth. nach den griech. Ausl. u. August., vgl. I Kor 14 12. 32), woraus freilich aufs Neue folgt, dass der [illegible]ch nicht hypostasirt ist.

2 20f. charakterisirt hat, zum Bewusstsein bringt, was von dem ihnen gegebenen Geiste gilt, wenn er denselben 3 24 als Kennzeichen des Bleibens Gottes in ihnen hinstellte. Daher ist auch hier ausdrücklich davon die Rede, woran man *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* erkennt, weil jeder Geist, der mit Recht beansprucht, aus Gott her zu sein (V. 1), seinem Wesen nach nichts Anderes ist, als der von Gott gegebene Gottesgeist. — *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ*) Das Bekennen (2 23) ist der Ausdruck der Ueberzeugung, zu der man gekommen ist (Evang. 9 22. 12 42), und insofern Sache jedes gläubigen Christen; da aber alles Wissen des Christen auf dem Salböl des Geistes beruht, das er empfangen hat (2 20), so wird das Bekennen hier unmittelbar dem Geiste zugeschrieben, der in ihm sich als der die Erfüllung des ersten göttlichen Gebotes (3 23: des Glaubens an den Namen seines Sohnes Jesu Christi) wirkende und damit als der Geist Gottes beweist. Daher erscheint auch mit offenbarer Beziehung auf 3 23 als Inhalt des Bekenntnisses hier der Name *Ἰησοῦν Χριστόν*, worin für den Verfasser bereits liegt, dass der Mensch Jesus, der diesen Namen führt, der ewige Sohn Gottes und damit die höchste Offenbarung des Vaters ist (vgl. 2 23). Da aber der Geist Gottes von vorn herein in den Gegensatz zu dem Geiste gestellt war, welcher die Pseudopropheten treibt (V. 1), fügt Johannes noch ausdrücklich hinzu, dass es sich um das Bekenntniss Jesu Christi handelt als eines in Fleisch Gekommenen (*ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*). Das Part. Perf. markirt sein geschichtliches Aufgetretensein (Evang. 1 9. 6 14) als das, was jener so bezeichneten Person ihre dauernde charakteristische Bedeutung giebt; denn nur dadurch, dass dieselbe in Fleisch, d. h. in dem, was unsere menschliche Existenzweise zu einer sinnenfälligen macht (vgl. Evang. 1 14), erschien, war es ja möglich, sie zu erkennen als das, was sie ist (vgl. 1 1), und in ihr die höchste Offenbarung Gottes selbst zu empfangen*). — *ἐκ*

*) Man darf weder *Ἰησ.* — *ἐληλ.* als ein Objekt zusammenfassen, als handle es sich um das Bekenntniss des im Fleisch gekommenen Christus (Hth., Brn., Wstc.), da dann der Art. nicht fehlen könnte, noch *Ἰησοῦν* für sich nehmen und *Χρ.* — *ἐληλ.* als Prädikatsbestimmung (Hpt.), da das durch die Stellung des *ὁμολογεῖ* hinter *Ἰησ.* angedeutet sein müsste. Das *ἐν* durch Prägnanz für *εἰς* zu nehmen (August., Lth., Clv., Snd.) ist ganz unnöthig, da ja nicht von der Menschwerdung die Rede ist (Ebr.), sondern von dem Menschgewordenen (bem. das Part. Perf.). Gewiss liegt es in der Natur der Sache, dass man an dem Bekenntniss zu Christo den erkennt, in welchem der Geist Gottes ist und wirkt (vgl. I Kor 12 3); aber darum sollte man doch nicht leugnen, dass dasselbe hier im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Pseudopropheten der Gegenwart formulirt ist (gegen Dstrd.), welche einen Jesus predigten, der nicht der Christ oder Sohn Gottes im Sinne des Apostels war, und darum einen Jesus Christus, in welchem der ewige Sohn Gottes

τοῦ θεοῦ ἐστίν) blickt zurück auf V. 1. — V. 3. καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν) Wie wenig der Apostel daran denkt, gegen die Lehre der Pseudopropheten zu polemisiren oder die Leser über den Irrthum derselben aufzuklären, erhellt aus der Art, wie er den sie inspirirenden Geist lediglich dahin charakterisirt, dass er den Jesus, welchen der Geist aus Gott bekennt (bem. den rückweisenden Art.), nicht bekennt, womit nur indirekt die in seiner Bezeichnung als Ἰησ. Χριστ. liegende Behauptung, dass er der Christ sei (2 22), sowie sein Gekommensein im Fleisch geleugnet ist. Die subjektive Negation steht im Relativsatz, weil derselbe den Fall setzt, dass einer diesen Jesus nicht bekennt*). Nun bleibt aber Johannes wieder nicht bei der einfachen Umkehrung der Aussage des V. 2 stehen (ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν), sondern fügt hinzu, dass dieser nicht aus Gott stammende Geist (καὶ τοῦτό ἐστιν) natürlich nicht Gottes Geist sei, sondern (seinem widergöttlichen, d. h. teuflischen Ursprung entsprechend) der Geist des Antichrist (τὸ τοῦ ἀντιχρίστου). Dieser Antichrist ist aber nicht irgend etwas neben oder ausser den Pseudopropheten, sondern der in ihnen selbst erschienene (2 22), der sich eben als solcher dadurch charakterisirt, dass sein Geist die von ihm inspirirten Pseudopropheten dazu treibt, den rechten Jesus nicht zu bekennen. Das deutet der Apostel noch ausdrücklich dadurch an, dass sie (durch die apostolische Verkündigung) von seinem Kommen Kunde haben (ὃ ἀκηκόατε, bem. das Perf.). Nun haben sie ja nach 2 18 gehört, dass der Antichrist kommt; aber weil er schon dort diese Weissagung in den vielen Antichristi erfüllt erklärt hat, welche er hier als von einem widergöttlichen Geiste inspirirte Pseudopropheten bezeichnet (V. 1), so kann er sagen, dass sie von dem Kommen des antichristischen Geistes gehört

---

im Fleisch gekommen war, nicht bekannten. Nur muss man freilich nicht meinen, dass Johannes damit gegen Doketismus (so gew.) oder gar Ebjonitismus (Hpt.) polemisiren wolle, da er die gegnerische These nicht einmal zu Worte kommen lässt. Nur von dieser falschen Voraussetzung aus kommt auch Krl. zu der Behauptung, dass es sich hier einfach um die jüdische Leugnung der Messianität Jesu handelt. Hltzm. scheint geneigt, mit B u. Vätern εληλυθεναι (Trg. u. WH. a. R.) zu lesen, was doch nur eine ganz gedankenlose Ergänzung des nach ὁμολογεῖ zunächst liegenden Infinitivs ist.

*) Die Lesart der Lateiner setzt ein ο λυει (WH. a. R.) voraus, das Socrates VII, 32 noch in alten Handschriften fand. Es ist das eine (übrigens aus richtigem Verständniss der kerinthischen Irrlehre erschlossene) Erläuterung der scheinbar so unbestimmten ο μη ομολ. τον ιησουν, das schon die Rcpt. durch χριστον εν σαρκι εληλυθ. aus V. 2 ergänzte nach L (vgl. א ιησ. κυρ., K: ιησ. χρ. ohne τον). Nach Luth. bezeichnet das μή den Widerspruch im Gegensatz zur einfachen Verneinung.

haben. — καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη) hebt nun noch einmal in einem selbstständigen Satze hervor, dass in jenen Pseudopropheten der geweissagte Geist des Antichrist jetzt schon in der Welt ist. Das ἐν τ. κόσμῳ bestätigt nur die indifferente Fassung des εἰς τ. κόσμ. V. 1. Zu der nachdrucksvollen Stellung des ἤδη am Schlusse vgl. Evang. 4 35. 9 27 *).

V. 4 ff. Diese Charakteristik des wahren Geistes aus Gott im Gegensatz zu dem antichristischen bestätigt nun der Apostel aus der eigenen Erfahrung der Leser, wie er mit dem erneuten Ausdruck zärtlicher Liebe (τεκνία, wie 3 18) andeutet. Eben weil sie ihren Ursprung aus Gott her haben (ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ), also aus Gott gezeugt und Gottes Kinder sind (vgl. 3 1), haben sie ja kraft jener Zeugung aus Gott die Pseudopropheten besiegt und zwar so, dass sie ihnen gegenüber Sieger geworden sind und bleiben (bem. das Perf. νενικήκατε). Indem sie die vom widergöttlichen Geist inspirirten Pseudopropheten mit ihrer Lehre zurückgewiesen und zum Austritt aus der Gemeinde gezwungen haben (vgl. 2 19), haben sie selbst anerkannt, dass der Geist derselben der antichristische war, und dass man also an dem ihrer Irrlehre entgegenstehenden Bekenntniss den Geist aus Gott erkennt (V. 2). — ὅτι) giebt den Grund an, weshalb sie Sieger geworden und geblieben sind. Es muss in ihnen einer wirksam gewesen sein, der grösser an Macht ist (μείζων ἐστίν, vgl. 3 20), als der, welcher in jenen wirksam war, als sie die Gemeinde zu verführen trachteten. Grösser aber als der Teufel ist nur Gott, der also mit dem ὁ ἐν ὑμῖν gemeint ist, was schon daraus folgt, dass nur, wenn er in ihnen ist und wirkt, sie aus ihm ihren Ursprung her haben können (vgl. ὑμεῖς ἐκ τ. θεοῦ ἐστέ). Da man aber das Bleiben Gottes in uns an dem von ihm mitgetheilten Geiste erkennt (3 24), so ist es eben dieser Geist gewesen, der sie befähigt hat, durch das standhafte Bekenntniss der Wahrheit die Irrlehrer zu be-

---

*) Das τοῦτο auf ὁμολογεῖν zu beziehen und τὸ τοῦ ἀντιχρ. von dem Wesen oder Wirken des Antichrist zu nehmen (Hth., Ew., Wstc., Krl. in der Uebers.), widerspricht dem Zusammenhange, in welchem es sich ausschliesslich um das Wesen des πνεῦμα handelt, und macht das τό vor τ. ἀντ. ganz überflüssig (vgl. Brn.). Der Schlusssatz kann nicht von ὅ abhängen, da dieses nach bekannter Attraktion aus dem Objektsatze, in dem es Subjekt sein sollte, in den Hauptsatz heraufgenommen ist, um denselben relativisch an das Vorige anknüpfen zu können, und dort Objekt (Akk.) geworden, hier aber Subjekt (Nom.) sein müsste. Auch von ὅτι kann er nicht abhängen, da das ἀκηκόατε nach 2 18 auf die apostolische Verkündigung geht, hier aber auf die Mittheilung in 2 18 gehen müsste. Das ἤδη kann nicht im Gegensatz zu der noch bevorstehenden Ankunft des Antichrist selbst stehen (Hth., vgl. Luth.), da die ganze Unterscheidung desselben von den Antichristen und Pseudopropheten den klaren Aussagen des Apostels widerspricht (vgl. zu 2 18. 22).

siegen, und damit haben sie direkt es erfahren, wie der Geist aus Gott sich eben durch dies Bekenntniss charakterisirt. — *ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ*) Hier ist natürlich *ὁ κόσμος* im Gegensatz zur Gemeinde die widergöttliche Welt (2 15ff. 3 1. 13), in welcher der Teufel, der ja im Evang. geradezu der Weltherrscher heisst (12 31. 14 30), ist und wirkt. Es bestätigt sich also, dass der Geist, welcher die Pseudopropheten trieb, die Gemeinde zu verführen, aus dem Teufel her war (vgl. zu V. 3), und so ist klar, dass, wenn sie dieselben in der Kraft Gottes, der durch seinen Geist in ihnen war, besiegten, dieses Festhalten am Glauben die Folge (Bewährung) des Bleibens Gottes (durch seinen Geist) in ihnen war*). — V. 5. Was die Begründung in V. 4 voraussetzte, dass die Pseudopropheten, in denen der teuflische Geist wirksam ist, zur Welt gehören, wird nun noch ausdrücklich ausgesprochen: *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν*. Allerdings haben sie früher, wenigstens äusserlich, der Gemeinde angehört; aber ihr Ausscheiden hat ja eben gezeigt, dass sie ihrem wahren Wesen nach zur Welt gehörten und ihr Wesen theilten (vgl. 2 19). — *διὰ τοῦτο*) vgl. 3 1. Deshalb, weil sie dem Bereiche der Welt angehören, kann auch ihr Reden nur demselben entstammen: *ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν:* sie haben ihre Lehre aus der der gottwidrigen Menschenwelt eigenen Weisheit geschöpft und nicht aus der göttlichen Offenbarung. — *καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει*) Gemeint ist das willige, empfängliche Hören (vgl. Evang. 8 43. 47), das die Welt ihnen entgegenbringt, weil eine Verkündigung, die ihrer eigenen Weisheit entstammt, sie natürlich sympathisch berührt, und weil die Welt das Ihre lieb hat (Evang. 15 19)**). — V. 6. *ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν*) kann natürlich im Gegensatz zu den *αὐτοί* V. 5 nur die Apostel mit allen anderen Verkündigern der Wahrheit zusammenfassen. Wie V. 4 von der Erfahrung der Leser ausging, so beruft sich der Verfasser nun auf die Grundthatsache seines eigenen christlichen Bewusstseins, wonach er mit allen seinen Genossen die Zeugung aus Gott erfahren und darum seinen Ursprung aus Gott her hat. Auch ihnen gegenüber wird es also gelten, dass nur der auf sie hört, der, weil er gleichen

---

*) Unmöglich kann das Perf. *νενικήκατε* bloss die Verheissung künftigen Sieges (Clv., Ndr., Dstrd.) enthalten. Vgl. 2 13f. Der *μείζων* ist nicht Christus (Grot., Erdm., Wstc. u. A.).

**) Man darf sich durch das *ὑμεῖς ἐκ τ. θεοῦ ἐστέ* nicht verleiten lassen, das *ἐκ τινὸς εἶναι* hier, wie 2 16, vom Ursprung zu nehmen (vgl. Hth., Ebr., Brn.), da es, wenn der Genitiv einen Kollektivbegriff bezeichnet, am natürlichsten immer von der Zugehörigkeit steht. Ganz unhermeneutisch ist es, mit Luth. in dem *ἐκ τ. κόσμου* beides verbunden zu denken. Nicht von Lüge (Dstrd.) oder Unsittlichkeit (Ebr.) ist bei dem *ἐκ τ. κόσμ. λαλ.* die Rede, womit ja jede Evidenz der Folgerung aufgehoben wird.

Wesens mit ihnen ist, Sympathie und Empfänglichkeit ihrer Predigt entgegenbringt. Aber statt nun die Glieder der Gemeinde im Gegensatz zur Welt, welche auf die Pseudopropheten hört, nach V. 4 als die zu charakterisiren, welche aus Gott her sind, führt der Verf. wieder den Gedanken einen Schritt weiter und geht auf den tieferen Grund des *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* zurück, der in dem Erkennen Gottes liegt (*ὁ γινώσκων τὸν θεόν*). Denn da diese Erkenntniss das Sein in Gott (2 5) und, wie das Bleiben in Gott, die Zeugung aus Gott zur Folge hat (2 28f.), so fühlt, wer Gott erkennt, sich zu denen, die aus Gott sind, durch seine Wesensgleichheit hingezogen und hört sie (*ἀκούει ἡμῶν*) mit sympathischer Empfänglichkeit, weil er ja bereits beurtheilen kann, dass dieselben von eben dem Gott reden, welchen er in Christo erkannt hat. Dagegen kann der Gegensatz nun wieder zu dem reinen Gegentheil des *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν* zurückkehren: *ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν*. Bemerkenswerth ist nur, wie nun das *οὐκ ἔστιν* voransteht, weil der Nachdruck darauf liegt, dass bei ihnen nicht der Fall ist, was bei den Aposteln stattfindet, und dass sie darum nicht auf diese hören *). — *ἐκ τούτου*) geht, dem leitenden Gesichtspunkt des ganzen Abschnittes entsprechend, auf das Merkmal, woran man den von Gott gegebenen Geist (3 24) erkennen kann. Dieser Geist ist derselbe in allen Gliedern der Gemeinde, mögen sie nun Hörer oder Lehrer der Wahrheit sein; aber hier sind es die Apostel, die aus dem Unterschiede (*ἐκ*, wie 3 24) derer, die sie hören und die sie nicht hören, erkennen, ob der Geist der Wahrheit oder des Irrthums in ihnen waltet. Daher eben ist hier nicht mehr von dem Geist aus Gott und dem gottwidrigen Geiste die Rede, sondern vom Geiste, welcher der Wahrheit (*πνεῦμα τῆς ἀληθ.*) und dem, welcher dem Irrwahn (*τῆς πλάνης*) angehört. Der Geist, welcher die, die Gott erkennen, also die Wahrheit bereits besitzen, treibt, die Apostel zu hören, kann nur der Geist der Wahrheit sein; der Geist, welcher die Welt, die noch in der Finsterniss des Irrthums ist, treibt, die Pseudopropheten zu hören, kann nur der Geist des Irrwahns

---

*) Der ganze Zusammenhang wird zerrissen, wenn man annimmt, dass in dem *ἡμεῖς* der Apostel sich mit den Lesern zusammenschliesst (Clv., Lck., de W., Hpt.). Das *ἀκούειν* kann nicht auf das erste empfängliche Hören gehen, welches das schon durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkte Sein aus Gott zur Folge hat (Lck., Ndr. nach Evang. 8 47, vgl. 18 37); denn es handelt sich nicht um die Annahme der apostolischen Verkündigung, durch die man ein Glied der Gemeinde wird, sondern um das bleibende Hören der wahren Lehre, das den Sieg über die Verführung der Irrlehrer (V. 4) zur Folge hat. Solches findet aber nur bei denen statt, denen sich bereits in jener grundlegenden Verkündigung die Offenbarung Gottes in Christo erschlossen hat, und die in Folge davon Gott erkennen.

sein. Wie das Bekenntniss zu dem im Fleisch gekommenen Jesus (V. 2ff.), so charakterisirt auch das bleibende Hören der Apostel (V. 5ff.) den Geist, durch den Gott selbst in den Gliedern der Gemeinde bleibt und sie das Gebot des Glaubens erfüllen lehrt, so dass die bekennende und die Apostel hörende Gemeinde zunächst in ihrem Glauben die Gewähr ihres Heilsstandes hat (3 23f.)*).

V. 7—13. Die Liebe untereiander und der Geistesbesitz. Ganz wie der vorige Abschnitt (V. 1) beginnt auch dieser nicht nur mit erneuter Liebesversicherung (*ἀγαπητοί*), sondern auch mit einer Ermahnung, welche doch wieder nicht etwa das Thema des neuen Abschnittes bildet, der fortgesetzt Meditation, aber keine Paränese enthält, sondern nur an das zweite Gebot aus 3 23 anknüpft (*ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*), um auch von ihm zu zeigen, dass man an seiner Erfüllung das Bleiben Gottes (durch seinen Geist) in uns erkennen kann (vgl. schon Nndr., Rth., Hltzm., Luth.). — *ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*) Wie der Geist, welcher Jesum bekennt und uns zum Glauben an den Namen Jesu führt, aus Gott her ist (V. 2), so ist auch das Lieben (*ἡ ἀγάπη* schlechthin = *τὸ ἀγαπᾶν*), wie es sich in der Erfüllung jenes Gebotes verwirklicht, aus Gott her, es ist in ihm ursprünglich, so dass alles Lieben von ihm her seinen Ursprung hat, wie alles Sündigen vom Teufel (3 8). Gewiss ist das ein Motiv, um in der Liebe untereinander zu beweisen, dass man dies spezifisch göttliche Wesen in sich trägt; allein die Fortsetzung der Rede zeigt, dass es dem Apostel nicht sowohl darauf ankommt, zu zeigen, was zum Lieben treibt, als was aus der Erfüllung dieses Gebotes zu ersehen ist. — *καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν*) Wenn das Lieben überhaupt aus Gott stammt, so muss auch jeder, der da liebt, den Impuls dazu von Gott her empfangen haben. Nun nennt aber Johannes die Gnadenwirkung, in welcher Gott unser Wesen durch sein Wesen be-

*) Das *ἐκ τούτου* (wofür Lchm. ed. min. nach A allein das gewöhnlichere *εν τουτω* hat) kann weder auf das V. 2 f. angegebene Merkmal (Clv., Cal., Ndr., Hpt.) zurückgehen, noch auf das Merkmal sich beziehen, nach welchem man Gotteskinder und Weltkinder unterscheiden soll (Luther, Dstrd., Ebr., Rth., Wstc.). Es handelt sich auch nicht um den Geist, an dem die Gemeinde die Lehrer unterscheidet, und den man nach Hth., Luth. daran erkennen soll, ob die Welt sie hört oder nicht, sondern um den Geist, der in der Gemeinde waltet, um die es sich ja allein im Zusammenhang handelt. Das *τῆς ἀληθ.* kann ja nicht den Geist bezeichnen, dessen Wesen die Wahrheit ausmacht (Hth. nach Evang. 14 17), oder der die Wahrheit lehrt (Dstrd., Brn.), wie *τῆς πλάνης* nicht auf die Verführung geht, die er wirkt, da *πλάνη* nirgends im N. T. Verführung (Hth., Brn., Luth., Krl.) heisst. Hienach muss auch die nicht ganz korrekte Darstellung der Sache in »Die kathol. Briefe von D. B. Weiss, Lpz. 1892« S. 199 f. verbessert werden.

stimmt, die Zeugung aus Gott. Es muss also jeder, der da liebt, diese Wirkung erfahren haben und durch sie bestimmt sein, daher: *ἐκ θεοῦ γεγέννηται*, er ist ein aus Gott Gezeugter (bem. das Perf.). Das kann er aber nur sein, wenn Gott dauernd in ihm ist und wirkt (3 24). Der Apostel bleibt aber dabei nicht stehen, sondern geht auf die Voraussetzung alles Bestimmtwerdens durch Gott, auf das Erkennen Gottes (*καὶ γινώσκει τὸν θεόν*, vgl. V. 6) zurück (vgl. Wstc.), und zwar darum, weil er ja die Erfüllung des Liebesgebotes als Merkmal desjenigen Bleibens Gottes in uns erweisen will, welches an dem Geistesbesitze erkannt wird (3 24). Der Geist ist aber bei ihm überall das Prinzip der wahren Erkenntniss (vgl. 2 20.27) und also auch alles Gotterkennens*). — V. 8. *ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν*) bestätigt durch die Umwendung des Gedankens, dass das Lieben das Kennzeichen der Gotteserkenntniss ist, da, wenn dasselbe bei einem nicht stattfindet (bem. die subj. Negation), derselbe Gott nicht erkannt hat. Durch den Aor. wird aber der Gedanke wieder einen Schritt weiter geführt, indem er nicht nur Gott nicht erkennt, sondern überhaupt noch gar nicht einen Anfang mit dem (rechten) Erkennen Gottes gemacht hat. — *ὅτι θεὸς ἀγάπη ἐστίν*) besagt mehr, als dass das Lieben aus Gott stammt (V. 7). Sein spezifisches Wesen ist Lieben. Wenn diese Aussage über das göttliche Wesen aber, wie allseitig zugestanden wird, das Vorige begründen soll, so liegt dabei die Voraussetzung zu Grunde, dass das in die (rechte) Erkenntniss aufgenommene Wesen Gottes nothwendig unser Wesen bestimmen muss, d. h. dass das Gezeugtsein aus Gott die nothwendige Folge der Gotteserkenntniss ist**).

---

*) Während von allen neueren Auslegern anerkannt wird, dass, wie das Gezeugtsein aus Gott, so auch das damit verbundene Erkennen Gottes (*καὶ γινώσκει τὸν θεόν*) nicht als die Folge des Liebens, sondern als seine Ursache, die man aus ihm als seiner Wirkung mit Sicherheit erkennen kann, bezeichnet ist, betrachten Hth., Hpt., Brn., Krl. diese Gotteserkenntniss als die Wirkung des Gezeugtseins aus Gott. Dann würde aber daraus keineswegs folgen, dass das Erkennen Gottes auch in einer ursächlichen Beziehung zum Lieben steht, vielmehr könnten beide von einander ganz unabhängige Wirkungen der Zeugung aus Gott sein. Die Gedankenbewegung ist also eine rückwärtsschreitende von der nächstliegenden Ursache unsers Liebens zu ihrer Grundvoraussetzung, welche die tiefste Ursache desselben ist. Krl. nimmt das *αγαπωμεν* als Indicativ.

**) Ganz vergeblich bemüht sich Haupt von der entgegengesetzten Voraussetzung aus (wonach die Zeugung aus Gott die Gotteserkenntniss wirkt) diese Begründung zu erläutern, und Krl., der doch ausdrücklich erklärt, dass V. 8 nach V. 7 zu erklären sei, bestreitet geradezu, dass die Erkenntniss, Gott sei Liebe, in dem Erkennenden selbst das Lieben wirke. Aber seine Erklärung: »denn der nicht Liebende ist nicht aus Gott« oder »wo er (Gott) ist, da muss seine Wirkung, nämlich Liebe, sich zeigen«

V. 9f. ἐν τούτῳ) vorausweisend, wie 3 24. Es handelt sich darum, wodurch offenbar geworden ist die Liebe Gottes (ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ), welche nach V. 8 sein Wesen ausmacht und also bisher noch völlig unbekannt war, ehe Gott Licht ward in der Erscheinung Christi (1 5). Der Nerv des Gedankens aber liegt darin, dass diese Kundmachung in unserem Innern (ἐν ἡμῖν) erfolgt ist, da nur dann von einem Erkennen des an sich ja unerkennbaren göttlichen Wesens (V. 8), dessen Folge die Zeugung aus Gott ist (V. 7), die Rede sein kann. Dafür kommt aber Alles darauf an, dass man nicht bloss überhaupt Jesum als Gottgesandten erkennt, sondern dass seine Sendung für uns die Thatsache der Sendung des eingeborenen Sohnes ist und bleibt: ὅτι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν. Daher steht mit Nachdruck voran die Bezeichnung Jesu als des Gottessohnes, als welchen ihn nur der erkennt, in dessen Innern der Geist ihn verherrlicht, so dass er ihn bekennt als das, was er ist (V. 2, vgl. Evang. 16 14). Es wird aber auch dieser Sohn ausdrücklich bezeichnet als der eingeborene, in welchem das volle Wesen des Vaters offenbar wird (Evang. 1 14. 18); denn erst dadurch, dass er diesen Eingeborenen und darum auch Einziggeliebten gesandt hat, wird die ganze Grösse des Liebesopfers offenbar, das Gott mit seiner Sendung der Welt gebracht hat. Ausdrücklich markirt das Perf. diese Sendung als eine abgeschlossene Thatsache, die für uns die Offenbarung der göttlichen Liebe ist und bleibt. Aber auch daraus erhellt die ganze Grösse dieser Liebe, dass Gott den Eingeborenen in die von ihm abgefallene gottwidrige Welt hinein gesandt hat (ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον). Endlich aber kommt es auf den Liebeszweck dieser Sendung an, der, so gewiss er nach dem εἰς τὸν κόσμον ein ganz universeller war, sich doch nur an uns, d. h. an den Gläubigen verwirklicht: ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Gemeint ist das wahre Leben, als dessen Vermittler 1 1 der Logos bezeichnet war, das alle Gläubigen thatsächlich bereits empfangen haben (3 14), und das seinem Wesen nach

(s. d. Uebers.), kommt der Sache nach durchaus auf dasselbe heraus, da nach dem Kontext eben von der Wirkung in dem Erkennenden die Rede ist. Auch hier liegt die Reflexion darauf, dass man sich seiner angeblich höheren Erkenntniss nicht berühmen soll, wenn man nicht liebt (Luth., vgl. Hltzm.'s Hinweisung auf den rechten Gnostiker), ganz fern. Von einer innertrinitarischen Liebesaktion (Nndr., Dstrd., Ebr.) ist hier nicht die Rede, wenn man allerdings auch daraus schliessen kann, dass, wenn das Wesen Gottes an sich Lieben ist, dasselbe sich auch, abgesehen von der Welt, in seinem uranfänglichen Verhältniss zum Sohne realisirt haben muss. Wenn Luth. bestreitet, dass mit θεὸς ἀγάπη ἐστίν das Wesen Gottes bezeichnet werde, so ist das ein leerer Wortstreit, da es sich von selbst versteht, dass Lieben ein Verhalten gegen Andere (vgl. Hltzm.: »Kraft und Thätigkeit«) ist.

ewiges Leben ist (2 25). Auch dieser Zweck der Sendung des Sohnes aber und die darin kundgewordene Liebe Gottes kann in unserem Innern nur offenbar werden, wenn der Geist uns diese göttliche Liebesabsicht erkennen lehrt*). — V. 10. *ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη*) Zum Abschluss kehrt der Apostel zu dem Gedanken von V. 7 zurück. In der Sendung des Sohnes ist nicht nur die Liebe als das Wesen Gottes offenbar geworden, sondern auch das Wesen der Liebe überhaupt, sofern daraus erst folgt, dass alles Lieben aus ihm seinen Ursprung hat. Denn nicht darin besteht das Lieben, dass wir Gott geliebt haben (*οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν*), nicht in unserm Geliebthaben Gottes (bem. das Perf.) hat sich das Wesen des Liebens schon ganz verwirklicht. Es gab ja eine Liebe zu Gott, die vom Gesetz gefordert und irgendwie auch vor Christo in allen wahrhaft Frommen verwirklicht war, wie es Jesus selbst als das Normale voraussetzt (Evang. 5 42). Aber auch von dieser höchsten Erweisung menschlichen Liebens leugnet der Apostel, dass in ihr das Wesen der Liebe bestehe. — *ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*) Nur in dem göttlichen Lieben (bem. den Gegensatz des *αὐτός* gegen *ἡμεῖς*), dessen Objekt wir sind (bem. den Gegensatz des *ἡμᾶς* gegen *τ. θεόν*), ist das Wesen der Liebe offenbar geworden, weil sich dasselbe hier in einer geschichtlichen Thatsache (bem. den Aor., wie Evang. 13 1) für uns verständlich verwirklicht hat; und diese Thatsache benennt er nun in dem mit *καί* angeschlossenen Satze, welcher noch einmal

*) Die Verbindung des *ἐν ἡμῖν* mit dem artikulirten *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* (Ew., Hth.) ist allerdings sprachwidrig (vgl. Dstrd.) und dazu kontextwidrig, da es sich nicht um die Offenbarung der göttlichen Liebe gegen uns, sondern um die Offenbarung des göttlichen Liebeswesens überhaupt handelt, geschweige denn dass es für *εἰς ἡμᾶς* stehen könnte (Luther). Aber auch bei der richtigen Verbindung mit *ἐφανερώθη* heisst es weder: unter uns (Rth., Luth., Krl.), noch: an uns (de W., Dstrd., Brn., Hltzm. mit Berufung auf Evang. 9 3), auch wenn man dies dadurch erläutert, dass die Gottesliebe ihre Wohnung in uns aufgeschlagen (Hpt.) oder in uns neues Leben gewirkt hat (Wstc.); denn ausdrücklich wird ja im Folgenden die Offenbarung der Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes aufgewiesen, die doch nicht an uns, sondern für uns, und nicht einmal für uns, sondern für den ganzen *κόσμος* geschehen ist. Auch hier hat man das Richtige wesentlich darum verfehlt, weil man die *φανέρωσις* als das objektive Erscheinen der an sich unsichtbaren Liebe Gottes fasste (vgl. besonders wieder Krl.), und nicht als das Kundwerden des bis dahin unbekannten göttlichen Wesens (vgl. zu 1 2). Dass *μονογενής* an sich nicht den einzig Geliebten bezeichnet (Grot.), versteht sich von selbst; aber es bezeichnet auch an sich nicht den einzigartigen, der aus dem Wesen des Vaters selbst stammt (Luth.). Ganz vergeblich aber leugnen Hth., Brn., dass *τ. κόσμ.* wirklich die gottwidrige Menschenwelt bezeichnet, welche des Zornes und nicht der Liebe werth war (Hpt.), da nur dadurch dieser Zusatz seine kontextmässige Bedeutung gewinnt.

auf die schon V. 9 erwähnte Erweisung der göttlichen Liebe zurückweist. Nur liegt hier der Nachdruck darauf, dass die Sendung des Sohnes (bem. den Aor. im Unterschiede von V. 9) die Absicht hatte, ihn zum ἱλασμός (2 2) zu machen, weil in dem Tode des Sohnes, der dazu erforderlich war, das Liebesopfer des Vaters sich uns am grossartigsten offenbart und damit erst die Liebe in ihrem ganzen Wesen erkennbar wird. Obwohl aber Christus Urheber der Sühne für die ganze Welt ist (2 2), so wird (ganz wie V. 9) nur unsere Sünde hervorgehoben (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), weil nur wir, denen dies Liebesopfer wirklich zu Gute kommt, die Grösse desselben ganz erfahren können *).

V. 11 ff. ἀγαπητοί) Ganz wie V. 4 leitet die erneute Anrede nicht einen neuen Absatz, sondern nur die Applikation der vorigen Erörterung ein, wie sie zusammengefasst wird in den Vordersatz: εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς (vgl. Evang. 3 16). Der Nachdruck liegt auf dem voranstehenden οὕτως, und dieses weist auf die Art, wie nach V. 10 in der göttlichen Liebesthat der Sendung Christi das Wesen der Liebe und nach V. 8 f. in dieser Liebe das Wesen Gottes offenbar geworden ist. Das καὶ ἡμεῖς, das unser Lieben durchaus dem göttlichen analog erscheinen lässt, zeigt, dass die Verpflichtung zu demselben (ὀφείλομεν, wie 2 6. 3 16), die der Apostel jetzt betont, wieder darauf beruht, dass das erkannte Wesen Gottes nothwendig unser Wesen bestimmen, also in uns das gleiche Lieben wirken muss (vgl. zu V. 8). Dass in ἀλλήλους ἀγαπᾶν das Objekt voransteht, hat seinen Grund darin, dass die höchste Liebesoffenbarung Gottes uns doch immer nur in dem, was Gott an uns (den Gläubigen) gethan hat, zu Theil wird, und wir also dies uns kundgewordene Lieben nur im Lieben der Gläubigen, d. h. im Lieben unter einander nachbilden können **). — V. 12. θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται)

---

*) Lies mit WH.txt. nach B ηγαπηκαμεν, der Aor. ist nach dem folgenden ηγαπησεν konformirt, wie am besten ℵ zeigt, der sogar das sinnlose ηγαπησεν schreibt. Natürlich ist bei ἡ ἀγάπη nicht an das Lieben Gottes gedacht (Lck., de W.), da es sich ja von selbst versteht, dass dies nicht in unsrer Liebe zu Gott bestehen kann. Aber der Apostel will auch nicht bloss sagen, dass Gottes Liebe eine spontane, nicht durch unser Lieben veranlasste, sei (vgl. noch Dstrd., Hltzm., Luth., Krl.), weil dann allerdings von der Liebe Gottes die Rede sein müsste und ein πρῶτον nicht fehlen könnte. Ohne jeden Grund behauptet Krl., dass Christus ἱλασμός nicht in seinem Tode, sondern erst durch seine Einwohnung in uns wird.

**) So gewiss dies οὕτως ἠγάπησεν an Evang. 3 16 erinnert, so erhält das οὕτως doch durch den Rückweis auf V. 8 ff. eine etwas andere Bedeutung und hebt nicht bloss die Grösse (Ebr., Hth., Hltzm.) oder die Unverdientheit (Dstrd., Brn., Luth.) seiner Liebe hervor, sondern die

Mit grossem Nachdruck steht das artikellose θεόν voran und direkt neben ihm das gegensätzliche οὐδείς (vgl. Wstc.), ganz wie Evang. 1 18, wodurch ausgedrückt wird, dass göttliches Wesen an sich eben nach seiner schlechthin transzendenten Beschaffenheit keiner jemals geschaut hat, und zwar, wie das θεᾶσθαι aus 1 1 und das Perf. zeigt, so, dass er durch verständnissvolle Betrachtung des sinnlich Geschauten zur Erkenntniss dieses göttlichen Wesens gelangt wäre. Dieser Gedanke knüpft aber an das an, was V. 7 ff. von dem Erkennen des spezifischen Wesens Gottes in seiner Liebesoffenbarung gesagt war, und zeigt nur aufs Neue, dass diese Vorstellung dem Verf. eben noch in dem οὕτως V. 11 und in dem Motiv des ὀφείλομεν gegenwärtig war *). — ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει) kann nach 3 24 nur, in Analogie von Stellen wie 1 7. 2 15, bezeichnen, was in dem gesetzten Falle stattfindet, d. h. was man aus dem gegenseitigen Lieben sicher ersehen kann (vgl. Hpt., Wstc., Hltzm., Krl.). Darauf will ja doch der ganze Abschnitt hinaus, dass man aus der Erfüllung des Liebesgebotes, wie aus der des Gebotes, an den Namen des Sohnes Gottes zu glauben (vgl. V. 4), ersehen kann, dass Gott in uns bleibt. Die hohe Bedeutung davon aber markirt der Apostel dadurch, dass er in dem mit καί angefügten Satze erklärt, wie mit dem Bleiben Gottes in uns seine Liebe zu uns (ἡ ἀγάπη αὐτοῦ) eine vollendete in uns geworden ist (τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν). Ganz wie er 3 1 bewundernd stehen bleibt vor der Grösse der göttlichen Liebe, die uns zur Kindschaft geführt hat, erklärt er hier das unser gegenseitiges Lieben bewirkende Bleiben Gottes in uns nicht nur für ein Stück unseres Gnadenstandes, sondern für den Gipfelpunkt desselben; denn Grösseres kann

---

Art, wie sich in seinem Liebeserweis sein Liebeswesen offenbart. Auch das Motiv des ὀφείλομεν wird meist nicht richtig erkannt. Denn eine Rückweisung auf 3 23 (Hltzm.), wo von einem Gebote Christi die Rede war, findet doch hier eben nicht statt, und die Zeugung aus Gott (Brn.) oder unsre Gotteskindschaft (Lck., Dstrd.) ist doch in diesem Zusammenhange nicht angedeutet; keinesfalls aber folgt dieses Motiv erst in V. 12 (de W., Ebr., Krl.).

*) Diese Anknüpfung an das Vorige übersehen die Ausleger, indem sie bereits hier auf das ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν vorausblicken (de W., Dstrd., Hth., Brn., Hpt., Luth., Krl.) und so den Zusammenhang zerreissen. Vollends der Gedanke, dass, weil Gott unsichtbar, wir die Liebe zu ihm nur in der Liebe zu den Brüdern zeigen können (Lck., Ebr., Rth., Hltzm.), ist weder wahr, da man auch den unsichtbaren Gott lieben kann, noch kontextgemäss, da von der Liebe zu Gott gar nicht die Rede ist. Das θεᾶσθαι von einem rein geistigen Erkennen Gottes zu nehmen (Nndr., Snd., Erdm., Rckl.), ist gegen den johanneischen Sprachgebrauch. Vergeblich leugnen Hth., Brn. u. A., dass in dem Perf. die Reflexion auf das Resultat dieses Nichtbetrachtethabens liegt.

Gott in seiner Liebe nicht thun, als sein eigenstes Wesen (welches Lieben ist) in uns verwirklichen, indem er in unserem Innern bleibend Wohnung macht *). Man geht aber völlig fehl, wenn man diese Aussage mit dem Eingang des Verses so vermitteln will, dass nur auf diesem Wege das an sich unsichtbare Wesen Gottes in uns zur Erscheinung kommt (s. Anm. *) auf S. 123). Vielmehr will jener Eingang nur die Frage nahe legen, wie wir denn wissen können, ob es Gott ist, der in uns bleibt, wenn wir die Brüder lieben, und dessen Liebe sich so in uns vollendet, weil mit der Beantwortung derselben sich der Gedanke erst im Folgenden abrundet. — V. 13. *ἐν τούτῳ γινώσκομεν*) kann nur rückwärts weisen, wie 2_{5} (und nicht vorwärts wie 2_{3}, weil sonst wie dort ein *ἐάν* folgen würde). Es handelt sich darum, woran wir erkennen können, dass er es ist, der in uns bleibt und seine Liebe zur Vollendung gebracht hat. Weil aber der Apostel abschliessend zu 3_{24} zurückkehrt, wird dem Bleiben Gottes in uns ausdrücklich wie dort voraufgeschickt unser Bleiben in ihm, das, wie überall, die Voraussetzung desselben ist. Nun m u s s das zweite *ὅτι* kausal gefasst werden von dem Grunde des *γινώσκομεν*. Die Thatsache, dass er uns von seinem Geiste (aus der Fülle seines Geistes) gegeben hat, wird durch das Perf. *δέδωκεν* ausdrücklich als eine solche bezeichnet, deren Wirkung in dem beständigen Geistesbesitze fortdauert. Wie wir aber aus dieser Thatsache das Bleiben Gottes in uns erkennen und zwar als die Voraussetzung der Liebe unter einander, die sie bezeugt (V. 12), das ergiebt sich von selbst aus der ganzen vorigen Ausführung. Denn dieser Geist, der uns in alle Wahrheit leitet (Evang. 16_{13}), lehrt uns ja Gott in Christo erkennen und macht uns die Liebe, die in der Sendung Christi offenbar geworden ist, als sein wahres Wesen (V. 8ff.) und als die Quelle alles Liebens kund (V. 10). Dann aber kann der, welcher in uns das gegenseitige Lieben

---

*) Unmöglich kann die Bruderliebe als Voraussetzung des Bleibens Gottes in uns bezeichnet sein (Frommann) oder dieses als der Segen jener, als sei der Bestand der Gottesgemeinschaft (bem., wie *ὁ θεός* und nicht *μένει* voransteht) durch ihre Bethätigung bedingt (Hth., Luth.). Dass aber *ἡ ἀγάπη αὐτοῦ* nicht die göttliche Liebe, welche nach V. 8f. sein Wesen ausmacht (Hth., Brckn., Hpt., Brn., Wstc.), oder unsre Liebe zu Gott, wie 2_{5} (Luther, Grot., Lck., de W., Dstrd., Luth., Hltzm.), geschweige denn unser gegenseitiges Liebesverhältniss (Ebr.) oder die gottgewirkte Liebe (Krl.) sein kann, sondern nur die Liebe Gottes zu uns (Bez., Snd., Erdm., Rth.) folgt gerade aus dem *τετελειώμενη ἐστίν*, das man oft dagegen anführt, weil in dem blossen *ἀγαπᾷν ἀλλήλους* an sich (und nicht etwa in der höchsten Bewährung der Bruderliebe, wie 3_{16}) sich unmöglich die Vollendung unsrer Liebe zu Gott oder seines Liebens in uns beweisen kann. Die Rcpt. stellt das *εν ημιν* nach *εστιν* (KL), A vor *τετελειωμενη*.

gewirkt hat und immerdar wirkt, wenn er in uns bleibt (V. 12), nur Gott selber sein. Trotz der Rückkehr zu 3 24 ist es also nicht dasselbe, wie dort, was hier vom Geiste ausgesagt wird, wie ja schon die veränderte Wendung mit dem partitiven ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ (vgl. Evang. 16 14f.) deutlich zeigt. Nicht aus seinem Geist, den er uns gegeben hat, erkennen wir sein Bleiben in uns, sondern, weil er uns von seinem Geist gegeben hat, erkennen wir aus seinen Wirkungen, dass er es ist, der in uns bleibt. Unmittelbar schauen können wir sein Wesen nicht; aber weil sein Geist es uns erkennen lehrt, so vermögen wir mit voller Sicherheit an unserem Lieben zu ermessen, dass er es ist, der in uns bleibt, und seine Liebe gegen uns zur Vollendung gebracht hat. Damit vollendet sich der Beweis, dass der Geist uns verbürgt, wie auch die Erfüllung des zweiten Gebots 3 23 die Bewährung unseres Heilsstandes ist *).

Noch einmal behandelt nun der Verf. den 4 1—13 erörterten Gegenstand von einem neuen Ausgangspunkte aus in umgekehrter Reihenfolge, indem er zuerst von der Liebe handelt (4 14—21) und dann zum Glauben fortschreitet (5 1—12). Indem er nochmals zeigt, woher das vom Glauben unzertrennliche Lieben freudige Zuversicht giebt im Blick auf das Gericht (4 14—18), bevorwortet er, wie mit der Liebe Gottes die Bruderliebe nothwendig gegeben ist (V. 19—21). Und indem er erklärt, woher der von der Liebe unzertrennliche Glaube weltüberwindende Kraft hat (5 1—5), weist er nach, wie dieser Glaube auf unanfechtbaren Zeugnissen ruht (V. 6—12). Vgl. Hltzm.

4 14—21. Die Liebe als Grund der Heilsgewiss-

---

*) Es ist nicht nur die Realität unserer Gottesgemeinschaft, derer die angeführte Thatsache uns vergewissert (Dstrd.); denn der Nachdruck liegt darauf, dass Er es ist, in dem wir bleiben, und der in uns bleibt. Gegen die spezifisch johanneische Auffassung vom Geiste ist es, wenn Brn., Luth. an den Liebesgeist Gottes denken, der in uns die Liebe wirkt. Auch ist hier nicht als ein zweites Kennzeichen des Geistes genannt, dass er die Liebe wirkt, wie nach V. 1—6 das Bekenntniss zur Menschwerdung des Sohnes (Ebr., Hpt.); denn nicht woran man den Geist erkennt, ist gesagt, sondern was man kraft des Geistesbesitzes erkennt. Dass das doppelte ὅτι, wie man es gewöhnlich nimmt, gleichbedeutend ist, und einmal sagt, was man erkennt, und dann, woraus man es erkennt, ist doch an sich ganz unmöglich, geschweige denn, dass das zweite ὅτι voraus wiese auf die im Folgenden genannten »ekstatischen Aussagen« (Krl.). Vergeblich wehrt Brn. die partitive Bedeutung des ἐκ ab; der Geist ist allerdings als die Gotteskraft gedacht, an der wir alle maassweise Antheil empfangen haben, wie Christus οὐκ ἐκ μέτρου (Evang. 3 34), und eben darum nicht persönlich (gegen Hth., Krl.). Durchaus irrig ist es, wenn de W., Hpt., Ebr. mit V. 13 einen neuen Absatz beginnen; aber auch die anderen Ausleger übersehen meist den abschliessenden Charakter dieses Verses, der doch durch die Rückkehr zu 3 24 klar genug markirt ist.

heit. Da es sich nur um eine weitere Ausführung des zuletzt (V. 7—13) von der Liebe Gesagten handelt, ist kein neuer Absatz markirt. Der neue Gesichtspunkt, von dem Johannes dabei ausgeht, tritt in dem betonten *καὶ ἡμεῖς* hervor, das, wie die folgende Aussage unwiderleglich zeigt, ihn selbst mit allen Augenzeugen des Lebens Jesu zusammenschliesst. Wie es im Vorigen der Geist war, der uns die Gottesoffenbarung in Christo erkennen lehrt, so sind es hier die Augenzeugen, deren Zeugniss, genau wie Evang. 15_{26}f., dem Zeugniss des Geistes an die Seite tritt. Denn *τεθεάμεθα* bezeichnet, wie 1_1 (vgl. Evang. 1_{14}), die sinnliche Wahrnehmung, welche durch verständnissvolle Betrachtung ihr dauernder Besitz geworden ist (bem. das Perf.) und sie darum zu dem auf eigener Erfahrung ruhenden (vgl. 1_2) Zeugniss (*καὶ μαρτυροῦμεν*) befähigt. — *ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱόν*) Im Unterschiede von V. 9f. wird sofort Gott nach seinem Liebesverhältniss zu Christo als der Vater bezeichnet, weil Jesus den, der ihn gesandt hatte, meist ausdrücklich so nannte, und weil daran den Ohrenzeugen zuerst das wahre Wesen Gottes aufging, der, weil er vor Grundlegung der Welt den Sohn liebte (Evang. 17_{24}), von vorn herein Liebe war. Wenn sie aber weiter auf Grund eigener Erfahrung bezeugen, dass er gesandt ist und bleibt (bem. das Perf.) als Erretter der gottfeindlichen und darum dem Verderben verfallenen Welt (*σωτῆρα τοῦ κόσμου*, vgl. Evang. 4_{42}), so erhellt, dass er auch nach seinem der Welt zugewandten Wesen nichts als Liebe ist*). — V. 15. *ὃς ἂν ὁμολογήσῃ*) Das Zeugniss erfüllt seinen Zweck nur, wenn es gläubig angenommen wird; und dass es so angenommen ist, beweist sich im Bekenntniss. Daraus aber, dass hier wieder auf diese Erfüllung des

---

*) Es zerstört den Gedankenfortschritt und ist mit dem *μαρτυροῦμεν* schlechthin unverträglich, wenn man in das *ἡμεῖς* direkt (Hpt.; Krl.) oder indirekt (Wstc.) die Gemeinde einschliesst. Ob das *τεθεάμεθα* noch irgendwie absichtsvoll auf das *θεὸν οὐδεὶς τεθέαται* V. 12 zurückblickt (Dstrd., Wstc., Hltzm.), kann bezweifelt werden, da der Gedankengang doch mit diesem Verse eine ganz neue Wendung nimmt. Der Sache nach ist es aber unzweifelhaft richtig, dass das an sich dem Menschen versagte Gottschauen den Augenzeugen des Lebens Jesu ermöglicht ist (Evang. 1_{18}. 14_9); und um die Gottesoffenbarung in der Sendung Jesu handelt es sich auch hier, nicht bloss um einen Beweis für die Sendung Christi (de W.) oder gar für die Wirklichkeit des Geistesbesitzes (Hpt.). Seltsamer Weise unterscheidet Wstc. das Objekt des *θεᾶσθαι* und des *μαρτυρεῖν*, während doch auf der Identität desselben aller Nachdruck liegt und natürlich nicht das Leben Jesu an sich Objekt des Schauens ist, sondern die Liebesoffenbarung Gottes in ihm. Nicht die Universalität des Heilswerkes (vgl. Hth., Brn., Hpt.) soll durch *τοῦ κόσμου* betont werden, sondern die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit (vgl. Ebr., Luth.), welche ihre Errettung als eine Offenbarung der sich ihrer erbarmenden Liebe Gottes erscheinen lässt.

ersten Gebotes in 3 23 reflektirt wird in der Form, in welcher von ihr in dem Abschnitte 4 1—6 die Rede war, erhellt aufs Neue, dass mit V. 14 eine neue Wendung eingetreten ist; denn während vorher die Erörterung über den Glauben und die Liebe sich getrennt gegenüberstanden, wird hier, wo der Verf. doch sichtlich auf die Liebe hinaus will, gleichsam parenthetisch voraufgeschickt, dass aus derselben Quelle, wie sie (vgl. V. 12), auch der Glaube (der sich im Bekennen zeigt) stammt, beide also unzertrennlich verbunden sind. — *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) modifizirt die Formulirung des Bekenntnisses aus V. 2 nach V. 14, wonach der Vater den Sohn gesandt hat (vgl. noch 2 23), und erinnert damit zugleich an die Form, in welcher 3 23 der von Gott geforderte Glaube bezeichnet war. Es darf aber nicht übersehen werden, dass in der Situation des Briefschreibers (2 18—23) dies Bekenntniss nur festgehalten werden konnte, wo die antichristliche Lüge ausdrücklich zurückgewiesen war (V. 2f.). Eben darum wird dies Festhalten am Bekenntniss nun, ebenso wie das Lieben V. 12 (vgl. Hltzm., Krl.) zu einem Kennzeichen dafür, dass Gott in dem Bekenner bleibt (*ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει*), damit aber auch für die stete und nothwendige Voraussetzung desselben, sein Bleiben in Gott (*καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ*), d. h. seinen spezifischen Heilsstand in der Gemeinschaft mit Gott*). — V. 16. *καὶ ἡμεῖς*) bezeichnet alle

*) Wenn die meisten Ausleger hier die Gottesgemeinschaft als die Folge des Glaubens bezeichnet finden, so ist das einfach unmöglich, weil dann das Sein in Gott als die nähere Folge voranstehen müsste. Es sind dies Sein in Gott und Gottes im Menschen nicht zwei koordinirte Seiten der Gottesgemeinschaft (Wstc.), von denen nach Belieben eine oder die andere vorangestellt werden könnte (Hpt.). Wie der Vater im Sohne ist und wirkt, weil der Sohn im Vater ist (Evang. 14 10f.), wie Christus in den Seinen bleibt, weil sie in ihm bleiben (Evang. 15 4), so tritt 3 24 zu dem Bleiben in Gott das Bleiben Gottes im Menschen (vgl. 4 13). Aber wie das Sein Gottes in Christo an seinem Wirken in ihm, d. h. an seinen Werken erkannt und daraus auf sein Sein in Gott zurückgeschlossen wird (Evang. 10 38), so tritt an der Gotteswirkung, welche das Bekenntniss zu Christo ermöglicht, nicht anders wie am Lieben V. 12, zunächst das Bleiben Gottes in uns zu Tage und dann erst seine Voraussetzung, das Bleiben in ihm. Es entspricht diese Fassung aber auch allein dem ganzen Kontext, in welchem überall nicht von der Frucht und Folge des Bekenntnisses, sondern von dem, was man aus solcher Erfüllung der Glaubensforderung erkennt, die Rede ist. Nur muss man dabei freilich festhalten, dass hier nicht von dem Bekenntniss die Rede ist, mit dem das Christsein beginnt, da ja freilich ohne den Glauben, der sich in ihm ausspricht, es zur Gemeinschaft mit Gott gar nicht kommen kann, sondern von dem im Gegensatze zur Irrlehre aufrecht erhaltenen Bekenntniss. Das in B (WH. i. Kl.) nach *ιησους* hinzugefügte *Χριστος* ist gedankenlose Reminiscenz an 4 2, da es ja hier gerade durch das *υιος του θεου* ersetzt wird.

Gläubigen, da ja durch das Bekenntniss zu dem, was die Augenzeugen bezeugen (V. 15), das von ihnen Geschaute der Gemeinbesitz aller Gläubigen wird. — ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν) Erst wenn die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Erkannten zur Erkenntniss hinzutritt (vgl. Evang. 17 8), wird dieselbe wahrhaft, was sie sein soll, wenn auch jeder Fortschritt in der Erkenntniss wieder dadurch bedingt ist, dass das bereits Erkannte im Glauben, d. h. in der zuversichtlichen Ueberzeugung angeeignet wird (Evang. 6 69. 10 38). Erst durch die Verbindung von Beidem kommt es zu einem dauernden Erkenntnissbesitze, der immer zugleich Glaubensbesitz ist (bem. die Perfecta). Als dieser Besitz wird aber bezeichnet die Liebe, welche Gott uns zu eigen gegeben (3 1) und nun in uns als den Besitzern seiner Liebe hat (τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν). Wie darunter 3 1 alle Gottesthaten der Heilsoffenbarung in Christo verstanden sind, die uns in den Heilsstand hineingeführt haben, so ist hier darunter alles befasst, was die Apostel von göttlicher Liebe in der Sendung des Sohnes geschaut (V. 14) und was die Gläubigen durch ihr Bekenntniss zum Sohne Gottes in seiner vollen Bedeutung anerkannt haben (V. 15). Der Nachdruck liegt aber auf dem ἐν ἡμῖν, da erst, wenn die weltumfassende Heilsabsicht Gottes sich an uns realisirt hat, seine Liebe uns durch die eigene Erfahrung zum dauernden Erkenntniss- und Glaubensbesitze werden kann (vgl. Evang. 17 26). Auf Grund dieser Erfahrung kann es nun der Apostel wie triumphirend noch einmal aussprechen, was V. 8 als der Mittelpunkt der wahren Gotteserkenntniss erschien: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Dann aber bedarf es nicht mehr eines Beweises dafür, dass unser Lieben ein Kennzeichen unsrer Gottesgemeinschaft ist, wie das Bekenntniss des Glaubens (V. 15), und somit wirklich die Erfüllung der in diese beiden Forderungen sich zusammenfassenden Gebote Gottes (3 23f.). Denn jener Aussage über das Wesen Gottes kann ja der Apostel mit καί unmittelbar die Konsequenz anreihen, dass, wer in der Liebe bleibt (ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ), die das Wesen Gottes ausmacht, thatsächlich in Gott selbst bleibt (ἐν τῷ θεῷ μένει). Da aber das Bleiben in der Liebe nur möglich ist, wenn die Liebe der wirksame Mittelpunkt unseres Lebens ist und bleibt, so ist mit dem Bleiben in der Liebe ja zugleich thatsächlich konstatirt, dass Gott, dessen Wesen eben die Liebe ist, in uns bleibt (καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει, vgl. V. 12) *).

---

*) Dass das ἡμεῖς hier die Bekenner mit umfasst (gegen Rth.), macht nach V. 15 keinerlei Schwierigkeit (Hpt.) und involvirt kein Schwanken (Hltzm.). Das ἐν ἡμῖν, das meist einfach für »zu uns« genommen wird (vgl. Hltzm., Krl.), darf nicht daraus erklärt werden, dass

V. 17ff. ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη) Wenn nicht aller Zusammenhang zerrissen werden soll, was bei der offenbaren Fortführung der Erörterung über die Liebe bis 4 21 nicht angeht, wenn dieselbe auch von Vielen, die hier einen Absatz machen (vgl. besonders Krl.), verkannt wird, kann das ἐν τούτῳ nur rückwärts bezogen werden, wie 2 5. 3 10. 19, aber freilich nicht auf die Gottesgemeinschaft als solche (Hpt., Rth., Wstc.), sondern nur auf das mit dem Bleiben in Gott identische Bleiben in der Liebe. Denn da ἡ ἀγάπη auf ἐν τῇ ἀγάπῃ zurückweist, so kann nur von einem bestimmten Grade unseres Liebens gesagt werden, dass in ihm dasselbe zur Vollendung gekommen, vollkommen geworden sei (τετελείωται, wie 2 5). Das μεϑ' ἡμῶν aber kann, da jede Artikelbindung fehlt, nur mit dem Verbum verbunden werden und bezeichnet, wie 2 19, dass in unserer Mitte, d. h. inmitten der gläubigen Bekennergemeinde, jene Vollendung eingetreten ist und bleibt. — ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν) lenkt zu dem Ausgangspunkte der Haupterörterung des Briefes zurück (3 21), zu der Heilsgewissheit, zu der uns zu führen die Absicht der göttlichen Liebe ist, die in Christo offenbar geworden, und also auch der Vollendung unseres Liebens, das durch die Erkenntniss seiner Liebe gewirkt ist (V. 7). Es wird aber hier diese Heilsgewissheit in ihrer letzten Bewährung aufgefasst, wenn von der freudigen Zuversicht die Rede ist, die wir einst haben sollen am Tage des Gerichtes (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, wie II Pt 2 9. 3 7). Ganz wie diese Zuversicht 2 28 abhängig gemacht war von dem Bleiben in Gott, so erscheint sie hier als abhängig von dem Bleiben in der Liebe, das in seiner Identität mit dem Bleiben in Gott erwiesen ist *). —

Gott sein Liebeswesen uns eingepflanzt hat (Ebr., Hpt., vgl. auch Wstc.), da es sich nach dem ganzen Kontexte um die in der Sendung Christi offenbar gewordene Liebe Gottes handelt, die uns freilich nur in dem Maasse zu eigen wird, als die in ihr bekundete Liebesabsicht Gottes sich an uns realisirt. Luth. erklärt das ἐν durch das Verweilen der auf ihr Ziel gerichteten Liebe bei ihm. Bei ἐν τῇ ἀγάπῃ darf man natürlich nicht an die Bruderliebe speziell (Lck., Krl.) denken, wodurch ja die ganze Evidenz des Satzes aufgehoben wird. Nur das Lieben als solches (wer auch sein Objekt sei) kann ja als das Wesen Gottes ausmachend hier in Betracht kommen. Denn nicht mehr um die Folge der Gottesgemeinschaft (geschweige denn um ihren Grund) handelt es sich hier, sondern darum, dass das Bleiben im Lieben identisch ist mit dem Bleiben in Gott und das Bleiben der Liebe in uns mit dem Bleiben Gottes in uns. Vollends an die Liebe Gottes zu uns (Ebr., vgl. Erdm.) könnte nur gedacht werden, wenn αὐτοῦ dabei stünde. Das zweite μένει fehlt in A (Trg.), Lchm., WH. haben es eingeklammert.

*) Die gangbare Beziehung des ἐν τούτῳ auf das folgende ἵνα (Lck., de W., Hth., Dstrd., Brn., Hltzm., Luth., vgl. Krl., der es freilich fertig bringt, das ἐν τούτῳ einfach in εἰς τοῦτο umzusetzen), obwohl sprachlich möglich (Evang. 15 8), zerreisst nicht nur den Zusammenhang,

ὅτι) führt die Begründung jener Zuversicht ein, die der Sache nach natürlich nur in dem bestehen kann, worauf das ἐν τούτῳ zurückwies. Nun geht das καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν (vgl. 3 3. 7) nicht auf das irdische Leben Christi zurück, sondern auf sein gegenwärtiges himmlisches Sein. Gerade an dem erhöhten Christus aber sollten die Jünger es ja wahrnehmen, wie er, von allen irdischen Beziehungen gelöst, nur noch im Vater sei (Evang. 14 20), und gerade hierin sollten die Seinen ihm gleich werden (Evang. 17 21). Ist aber unser Bleiben in der Liebe identisch mit dem Bleiben in Gott (V. 16), so stehen ja auch wir (καὶ ἡμεῖς ἐσμέν) in demselben Verhältniss zu Gott, wie der bereits zur vollendeten Gottesgemeinschaft eingegangene Christus, und können also unmöglich verurtheilt werden *). — ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ) nimmt man gewöhnlich (vgl. Hth., Brn.) im rein lokalen Sinne (vgl. Evang. 9 39), in welchem nur die gegenwärtige Weltgestalt im Gegensatze gedacht wäre zu dem neuen Himmel und der neuen Erde. Aber da dann der Zusatz ganz bedeutungslos wird, so denkt man wohl besser an die gegenwärtige gottfeindliche Menschenwelt (Evang. 16 11), in deren Mitte die Christen leben, weil gerade im Gegensatze zu ihr recht klar wird, dass die, welche in Gott sind und also nicht mehr zu ihr gehören im Sinne von Evang. 8 23, auch nicht dem Gericht, das diese Welt unrettbar trifft (Evang. 12 31), verfallen können. — V. 18. φόβος οὐκ

sondern ergiebt auch keinen erträglichen Sinn. Nimmt man den Satz mit ἵνα als einen Expositivsatz, so begreift man nicht, wie das vollkommene Lieben, wenn dabei nicht ausschliesslich an die Liebe zu Gott gedacht wird (Erdm.), was die Ausleger mit Recht zurückweisen, in der Zuversicht bestehen kann. Behält man aber irgendwie die Vorstellung des Zweckes oder Zieles bei, das durch die Vollendung der Liebe intendirt wird, so ist das Perf. Pass. unerträglich. Ganz unmöglich ist aber natürlich, das ἐν τούτῳ über den Satz mit ἵνα hinweg auf ὅτι zu beziehen (Bez., Grot.). Bezieht man das τετελ. auf das τετελ. ἐστίν in V. 12 zurück, so müsste man bei der richtigen Deutung jenes Verses an die Liebe Gottes zu uns denken (Lth., Clv., Grot., Cal., Bng., Snd., Ew., Rth.), was an sich einen guten Sinn ergäbe, aber bei dem Fehlen eines αὐτοῦ schlechthin unerkennbar bliebe. Natürlich ist auch hier nicht an die uns eingepflanzte Liebe Gottes (Hpt.) oder speziell an die Bruderliebe (Lck.) zu denken, geschweige denn an das Liebesverhältniss zwischen Gott und uns, worauf Ebr. gar das μεθ᾽ ἡμῶν bezieht, das auch Krl. trotz des fehlenden Artikels mit ἡ ἀγάπη verbindet.

*) Da weder das ἐστίν in ἦν umgesetzt (Oec., Grot.), noch das ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ in das erste Glied heraufgenommen werden kann, handelt es sich nicht um die Vorbildlichkeit des irdischen Lebens Christi (Wstc.), mag man dieselbe nun als seinen Leidensstand (Luther), seinen Kindschaftsstand (Lck.), seine δικαιοσύνη (Dstrd.), sein »In der Welt, aber nicht von der Welt Sein« (Snd.), oder, was dem Kontexte noch am meisten entspräche, als sein Lieben charakterisiren (Bng., de W., Ew., Hth., Brn., Krl.). Auch das fehlende οὕτως im Nachsatz deutet darauf hin, dass nicht an eine einzelne Beschaffenheit gedacht ist (vgl. Ebr.), sondern an das gleiche Sein in Gott (vgl. Erdm., Rth., Hpt., Luth., Hltzm.).

ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ) Der völlig allgemeine Satz, dass Furcht, die vor dem Anderen zurückschreckt und flieht, nicht in der Liebe ist, welche nur der Ausdruck für das innigste Gemeinschaftsverhältniss ist, soll natürlich angewandt werden auf das Verhältniss zu Gott, vor dessen Richterstuhl wir stehen werden am Tage des Gerichtes (V. 17). In dem Gesammtbegriff des gottähnlichen Liebens (V. 16f.) ist ja nothwendig auch die Liebe zu Gott enthalten; und da in der Liebe Furcht nicht sein kann, so muss der, welcher im Lieben bleibt, freudige Zuversicht haben am Tage des Gerichtes; denn die mit seiner Liebe zu Gott unvereinbare Furcht vor Gott (als dem Richter) ist ja das Einzige, was jene Zuversicht aufheben könnte. — ἀλλά) Der Gegensatz führt den Gedanken noch einen Schritt weiter; die Liebe hat nicht nur Furcht nicht in sich, sie duldet sie auch nicht neben sich. Wo sie herrscht, da treibt sie die Furcht aus (ἔξω βάλλει, wie Evang. 15 6), aber freilich nur, wenn sie selbst eine vollkommene (τελεία, wie Jak 1 4. 3 2) ist, was sie nicht ist, so lange einer noch zwischen Furcht und Liebe hin und her schwankt. Auch hier ergiebt sich die Anwendung von selbst, sofern nach V. 17 die Liebe in der Christengemeinde zur Vollendung gekommen und also auch im Verhältniss zu Gott die Furcht vor seinem Gerichte austreiben wird. — ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει) Diese Begründung ist nur dann evident, wenn gemeint ist, dass die Furcht ihre Strafe in sich selber hat, sofern durch sie das Liebesverhältniss zum Anderen gestört wird und die Minderung des mit demselben gegebenen Wohlgefühls die Strafe für diese Störung ist, während die vollkommene Liebe jede solche Störung ausschliesst und den ungetrübten Vollgenuss des Liebesverhältnisses mit sich bringt. — ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ) bildet natürlich den Gegensatz zum Hauptsatz, nicht zum Begründungssatz (Lck.), und giebt demselben die subjektive Wendung, wonach der sich Fürchtende, dessen Liebe also noch nicht die Furcht austreibt, in der Liebe nicht vollkommen geworden ist. Bei wem also die Liebe zu Gott zur Vollendung gekommen ist, dessen freudige Zuversicht kann durch keine Furcht mehr getrübt und gestört werden *).

*) Aus dem Gegensatz zur Furcht vor dem Richter erhellt, dass in dem ganzen Verse von der Liebe zu Gott die Rede ist, nicht von der Bruderliebe (Lck., Krl.) oder gar von der Liebe Gottes zu uns (Clv., Cal.). Dass κόλασις nicht Pein (Luther, vgl. Ebr.: causa pro effectu, Brn., Luth.: Strafpein) oder Strafbewusstsein (Lck., Brckn.) heisst, erhellt aus Mt 25 46. Aber man darf das ἔχει auch nicht im Sinne von Hbr 10 35 erklären (Wstc., vgl. schon de W.: empfängt Strafe), von der der Furcht inhärirenden Strafe (Hth.); denn die Reflexion auf eine zukünftige Strafe, worauf doch auch Luth., Hltzm. herauskommen, wird ja

V. 19ff. ἡμεῖς ἀγαπῶμεν) ohne Anrede asyndetisch eintretend, markirt mit dem nachdrücklich vorangestellten Subjekt den Gegensatz zu dem über den φοβούμενος Gesagten und kann also nur indikativisch genommen werden. Gemeint ist, wie überall seit V. 16, das Lieben als solches. Dass aber dies Lieben ein vollendetes im Sinne von V. 17 ist, welches alle Furcht ausschliesst, zeigt das Motiv desselben, welches der Begründungssatz (ὅτι) enthält. Das αὐτός, dem kein direktes θεός in V. 17f. entspricht, zeigt deutlich, wie dem Apostel bei der ἡμέρα κρίσεως und der intendirten Anwendung des über die Furcht Gesagten überall Gott und die Liebe zu ihm vorschwebt. Das πρῶτος sagt noch schärfer als das Adv. es thäte, dass er mit dem Lieben den Anfang gemacht hat (V. 7. 10). Dies sein Lieben wird durch den Aor. ἠγάπησεν als eine Thatsache der Vergangenheit bezeichnet, womit seine ganze uns erwiesene Liebe (V. 16) bis zu der V. 12 besprochenen Vollendung derselben gemeint ist; denn das ἡμᾶς charakterisirt sie ausdrücklich als eine persönlich erfahrene*). Es ist aber nicht die Gegenliebe für die erfahrene Liebe, worin das im Begründungssatze angedeutete Motiv liegt, da dann ein αὐτόν beim ἀγαπῶμεν unmöglich fehlen könnte. Vielmehr soll nur gezeigt werden, wie die durch das erfahrene göttliche Lieben in uns gewirkte Liebe eben das ist, womit wir in Gott bleiben und er in uns (V. 16), also unsere Liebe eine vollkommene wird (V. 17). — V. 20. Dass zu diesem Lieben zuerst und vor Allem die Liebe zu Gott gehört, wird nun erst klar, indem, ganz wie 1 6, mit dem ἐάν τις εἴπῃ der Fall eingeführt wird, wo einer sein Lieben damit konstatirt zu haben meint, dass er sagt, was mit ὅτι recit. eingeführt wird: ἀγαπῶ τὸν θεόν. Um nun zu zeigen, wie mit dieser Liebe zu Gott nothwendig die Bruderliebe verbunden, also beides zugleich in das Lieben V. 19 ein-

---

immer nur dadurch eingetragen, dass man die ganz allgemeine Betrachtung des Apostels unmittelbar in die Anwendung auf unser Verhältniss zu Gott umsetzt. Mit Recht erinnern Dstrd., Hpt. daran, dass nach johanneischer Anschauung der Ungläubige schon gerichtet ist (Evang. 3 18); aber auch dieser Gedanke hat doch nur für die Anwendung seine Bedeutung und würde immer noch nicht ein Recht geben, bei κόλασις mit diesen Auslegern an die Verdammniss zu denken. Krl. denkt an die Strafe für die noch mangelhafte Liebe; aber wiefern die Furcht »dieselbe enthält«, hat er doch nicht gezeigt.

*) Die imperativische Fassung des ἀγαπῶμεν (Luther, Grot., Lck., de W., Dstrd., Hpt.), die noch Hltzm. für möglich zu halten scheint, hat sowohl das ουν (A Lchm.), als das αυτον (Rcpt. nach KL, vgl. τον θεον) hervorgerufen; nahe lag auch die Erläuterung des αυτος durch ο θεος (A Lchm.). Auch hier ist nicht von der Bruderliebe speziell (Lck.) die Rede. Das ἠγάπησεν darf man nicht, wie gew., auf die Sendung des Sohnes im Sinne von V. 9f. beschränken.

geschlossen ist, setzt der Apostel den Fall, dass mit jener vorgeblichen Liebe zu Gott der Hass gegen den Bruder verbunden ist (καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ). Ganz wie 2 9, steht das Objekt mit Nachdruck voran, weil an der Richtung des Hasses auf den Bruder sich das Widernatürliche desselben am grellsten offenbart, und wird nicht bloss irgend ein Mangel an Liebe, sondern das äusserste Widerspiel davon, das Hassen genannt, um den schärfsten Kontrast zu markiren. — ψεύστης ἐστίν) vgl. 2 4. Er sagt die Unwahrheit und weiss, dass er sie sagt, ist also ein Lügner. Wie sehr der Fall des Bruderhasses nur um des Kontrastes willen gesetzt ist, zeigt der Begründungssatz, in welchem nur ausgeführt wird, wie unvereinbar das Nichtlieben des Bruders mit der vorgeblichen Gottesliebe ist. — ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) vgl. 3 14. 4 8. Das hinzugefügte ὃν ἑώρακεν zeigt unwiderleglich, dass der Verf. die Leichtigkeit des Liebens bemisst an der Nähe, in welche uns sein Objekt durch die Sichtbarkeit desselben gerückt erscheint. Das Perf. markirt, wie 1 1, ein Gesehenhaben, das uns den Bruder als das stets vor Augen liegende Objekt des Liebens nahe bringt; und durch die Voranstellung des zum Hauptverbum gehörigen Objekts tritt ihm nun nachdrücklich Gott als der Unsichtbare gegenüber: τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν. Wer nun nicht vermag, es zu dem so viel leichteren Lieben des sichtbaren Bruders zu bringen, der kann sicher nicht Gott, den er nicht gesehen hat und sieht (vgl. V. 12), lieben (οὐ δύναται ἀγαπᾶν) *). — V. 21. καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ᾽ αὐτοῦ) Die Untrennbarkeit der Bruderliebe von der Gottesliebe liegt nicht nur in der Natur der Sache, sondern beruht auf einem ausdrücklichen Gebote, das wir von Gott her haben (ἔχ. ἀπό, vgl. 2 20). Der Inhalt des Gebotes, mit ἵνα eingeführt,

---

*) Vergeblich wendet Ebr. dagegen ein, dass es oft schwerer ist, den sichtbaren Bruder zu lieben, wenn derselbe durch sein Verhalten das Lieben erschwert, da eben bei dem allgemeinen Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren auf das Verhalten des zu Liebenden gegen uns nicht reflektirt wird. Vgl. auch die Mäkeleien von Krl. und seine Phantasien über das ἑώρακεν in der Anm., die nicht einmal mit dem im Text Gesagten stimmen. Ganz fern liegt der Gedanke, dass wir im Bruder das Bild Gottes lieben sollen (Clv., Ebr., Hpt., Wstc.), da dieses ja am Bruder ebenso unsichtbar wäre, wie Gott selbst. Von dem kontextmässigen Gegensatze des Sichtbaren und Unsichtbaren führt es aber völlig ab, wenn man darauf reflektirt, dass Gott nur im Bruder auf reale Weise geliebt werden kann (de W., vgl. Hpt.), was ohnehin nicht einmal wahr ist. Nach Holtzm. liessen es die wissensstolzen Schulen der Gegner an rechter Liebesthätigkeit fehlen; aber von Wissensstolz ist ja garnicht die Rede, sondern von dem, der Gott zu lieben behauptet, ohne den Bruder zu lieben. Die Rcpt. (AKL Trg. a. R.) hat πῶς δύναται, das ausdrucksvoller schien.

wie $3_{11.23}$. fordert ausdrücklich, dass der Gottliebende (ὁ ἀγαπῶν τὸν θεόν) auch seinen Bruder liebe (ἀγαπᾷ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) *). So zeigt sich also, dass alles V. 16—19 über das Lieben Gesagte von der Bruderliebe ebenso gilt, wie von der Gottesliebe; die Hervorhebung der göttlichen Forderung kehrt aber auch formell zu 3_{23} zurück und bestätigt also das V. 23f. über den Grund der Heilsgewissheit Gesagte hinsichtlich der Erfüllung des Liebesgebotes definitiv.

Es kann sich nun nur noch darum handeln, zu der Erfüllung des 3_{23} zuerst genannten Gebotes überzugehen und von ihr dasselbe nachzuweisen. Daher führt der Verf. 5_1 zuerst wieder den dort hervorgehobenen Begriff des Glaubens ein, um nun an seiner weltüberwindenden Macht zu erhärten, dass er Wirkung und darum Kennzeichen der Zeugung aus Gott sei, wie das Lieben Wirkung und Kennzeichen der Gottesgemeinschaft (4_{16}), innerhalb derer sich ja allein jene Zeugung vollzieht (vgl. zu 2_{28}f. 4_4). Wenn aber 4_{15}ff. hervorgehoben war, dass das Bekenntniss zu Christo aus derselben Gottesgemeinschaft stammt, wie dies Lieben, so wird hier hervorgehoben, dass das Lieben derselben Zeugung aus Gott entstammt, wie der Glaube ($5_{1.3}$f.), um auch hier die Zusammengehörigkeit der beiden Gebote 3_{23} und die Unzertrennlichkeit ihrer Erfüllung hervorzuheben. Nur darf man deswegen nicht 5_{1-5} mit dem Vorigen verbinden (Dstrd., Hpt.) und so die wichtige Wendung des Gedankens, die mit 5_1 eintritt, verkennen.

Kap. V.

5_{1-5}. Die weltüberwindende Macht des Glaubens. — πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός) Der Glaubensinhalt wird direkt im Gegensatz zu der Negation der Antichristen (2_{22}) dahin formulirt, dass die menschliche Person Jesu identisch ist mit dem himmlischen Christus, den die gnostische Irrlehre nur zeitweise mit dem Menschen Jesus

*) Unmöglich kann αὐτοῦ auf Christum gehen (Clv., Snd., Rth., Hltzm.), der ja im Kontexte gar nicht genannt ist; aber sicher ist auch nicht an ein alttestamentliches Gebot, sondern an die Offenbarung des göttlichen Willens durch Christum gedacht, und dem Verf. mag Mt 22_{37}ff. vorschweben. Auch das folgende τὸν θεόν kann nichts dagegen beweisen (gegen Hltzm.), da der Anschluss an V. 20 dasselbe forderte und ein αὐτόν wegen des gleich folgenden αὐτοῦ, das eine völlig andre Beziehung hat, unmöglich war. Krl. denkt an eine speziell dem Verf. offenbarte ἐντολή. Auf das gemeinsame Kindesverhältniss zu Gott (vgl. Dstrd., Brn.) wird bei der Fassung des Gebotes nicht reflektirt, das nur als solches in Betracht kommt.

vereinigt werden liess. Dann aber konnte jener Glaube nur festgehalten werden, wenn man die Versuchung zu dieser Irrlehre überwand. Wie nun die Ueberwindung der Irrlehrer schon 4 4 auf das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι zurückgeführt war, so wird hier der auf Grund solcher Ueberwindung festgehaltene Glaube zurückgeführt auf das Gezeugtsein aus Gott; denn das Perf. ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται bezeichnet ja eben den durch die Zeugung aus Gott gewirkten Zustand. Nun beruht freilich alles Lieben auf derselben Zeugung aus Gott (4 7: πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται), so dass der Glaube nicht weniger als die Liebe ein Kennzeichen der Gottesgemeinschaft (2 23f.) ist, in der sich ja die Zeugung aus Gott vollzieht (2 28f.). Es war aber 3 23 neben dem Glauben ausdrücklich die Bruderliebe als das zweite Grundgebot genannt, wie es 4 21 als ein solches bezeichnet war. Das bringt den Apostel darauf, noch einmal hervorzuheben, wie die Unzertrennlichkeit der Gottes- und der Bruderliebe von selbst gegeben ist mit dem Ursprung, aus dem das Lieben überhaupt stammt. Denn dass dieses Lieben sich zunächst auf den Erzeuger selbst richtet (πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα) ist so natürlich und nothwendig, wie, dass jedes Kind den leiblichen Vater liebt; dann aber muss das Lieben sich auch auf alle Miterzeugten erstrecken (ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ), so gewiss als die Geschwisterliebe nicht weniger natürlich und nothwenig ist, als die Elternliebe *).

*) Das και nach αγαπα haben Lchm. u. Trg. i. Kl., WH. lassen es fort (B), und es ist nach dem αγαπα και 4 21 zugesetzt. Dass hier der Glaube als Bedingung oder Ursache der Zeugung aus Gott gedacht sei (de W., Dstrd., Hpt.), verbietet nicht nur die Analogie von 2 29. 4 7, sondern auch das Perf. γεγέννηται, statt dessen nothwendig das Praesens stehen müsste. Es ist aber auch dogmatische Eintragung, wenn Hth. sagt, dass die Geburt aus Gott erfolge, indem Gott im Menschen den Glauben wirkt, oder Luth., dass der Glaube der gottgewirkte Anfang eines neuen Lebens und insofern Grund der Bruderliebe sei. Freilich darf man nicht übersehen, dass hier nicht von dem Beginn des Glaubens (dem πιστεῦσαι) die Rede ist, sondern von dem der Irrlehre gegenüber aufrecht erhaltenen Glauben (wie bei dem ὁμολογεῖν 4 15). Es ist darum irreführend, wenn Hltzm. nach Hilgenfeld sagt, bei Paulus sei der Glaube Bedingung der Gotteskindschaft, hier deren Folge; denn ohne Frage setzt schon die Zeugung aus Gott (vgl. Evang. 1 12f.), wie die Gottesgemeinschaft, in der sie sich vollzieht, ein Glauben voraus. Natürlich sind es auch nur dogmatische Skrupel, wenn Brn. leugnet, dass der zweiten Vershälfte die Voraussetzung zum Grunde liegt, der Erzeugte müsse den Erzeuger lieben, oder wenn Ebr. dafür die Voraussetzung unterschieben will, dass der Gläubige Gott liebt. Ueber ein unmittelbares Verhältniss von Glaube und Liebe ist hier gar nichts ausgesagt, vielmehr beides auf das Erzeugtsein aus Gott zurückgeführt; und nur vom Lieben, dessen Ursprung aus der Zeugung aus Gott nach 4 7 einfach vorausgesetzt wird, weil nur daraus sich ja der Ursprung

— V. 2. ἐν τούτῳ) bezieht sich, wie 2 5. 3 10. 19. 4 17, rückwärts, indem von dem Allgemeinsatz in V. 1b nun die Anwendung auf uns gemacht werden soll. Daher tritt jetzt die erste Person Pluralis ein: γινώσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ. Es handelt sich aber jetzt nicht darum, woran wir erkennen, dass wir die Kinder Gottes lieben, was ja ohnehin eines Erkennungszeichens durchaus nicht bedarf; denn es kann wohl das Lieben als solches ein wahres und ein scheinbares sein (vgl. 3 18), aber unmöglich nach einem Erkennungszeichen dafür gefragt werden, dass die, welche wir lieben, Gottes Kinder sind. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, dass wir aus dem vorhergegangenen Allgemeinsatze erkennen, in welchem Falle das Lieben der Gotteskinder eintritt. Nur das aber sagt der folgende Zeitsatz mit ὅταν c. Conj. (vgl. Win. § 42, 5). Wann oder sobald als (vgl. Evang. 8 44) wir Gott lieben (τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν), lieben wir auch die Gotteskinder nach dem Gesetze, wonach die Liebe zum Erzeuger nothwendig das Lieben der Erzeugten zur Folge hat. Daher heisst es nicht ἀδελφούς, sondern τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, und daher steht τὸν θεόν mit Nachdruck voran. Da aber die Vollziehung dieses Naturgesetzes nicht dem Belieben des Menschen überlassen, sondern durch ein ausdrückliches göttliches Gebot gefordert ist (4 21), so fügt der Apostel hinzu: καὶ τὰς ἐντολὰς ποιῶμεν, wo das ποιεῖν im Unterschiede von dem sonst ihm so geläufigen τηρεῖν (2 2ff. 3 22. 24) ausdrücklich die Bewährung der Gottesliebe in dem Thun seines Willens betont, die freilich vorhanden sein muss, wenn dem Gesetze V. 1 entsprechend die Liebe zu den Kindern Gottes eintreten soll, sobald wir Gott lieben. Eine bloss vorgebliche Gottesliebe (vgl. 4 20), die nicht in der Erfüllung seiner Gebote zur That wird, würde diese gesetzmässige Folge nicht haben*). — V. 3. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ

---

unsrer Liebe zu Gott erklärt, ist nachgewiesen, dass es sich nach demselben Naturgesetz auf den γεγεννημένος bezieht (der also natürlich nicht Christus ist, wie August. u. Aeltere wollten), wie auf den γεννήσας. Es verdunkelt sogar den hier herrschenden Gesichtspunkt, wenn Hltzm. sagt, dass Bruderliebe nur da sein kann, wo Gott als Vater erkannt und geliebt wird, weil hier aller Nachdruck darauf liegt, dass dieselbe Gotteswirkung (die Zeugung aus Gott) die Gottesliebe wie die Bruderliebe erzeugt.

*) Die Ausleger beziehen meines Wissens sämmtlich das ἐν τούτῳ vorwärts und fassen den Satz mit ὅταν, als stünde ἐάν, wie 2 5, so dass die Gottesliebe das Kennzeichen der Liebe zu den Gotteskindern sein soll. Aber abgesehen davon, dass ὅταν nicht gleich ἐάν ist, geschweige denn dass das zweite ἀγαπῶμεν Ind. sein könnte (gegen Hth.), was schon das ποιῶμεν ausschliesst, müsste doch ein Grund vorhanden sein, weshalb Joh. hier eben nicht ἐάν, wie dort, oder ὅτι, wie sonst, wo ἐν τούτῳ vorausweist (3 16. 4 9f. 13), schreibt. Der Satz giebt aber

ϑεοῦ) vgl. 1 5, begründet, weshalb der Liebe zu Gott, von der doch eigentlich im Kontexte die Rede war, das Thun seiner Gebote angereiht wird, dadurch, dass diese eben in dem Halten seiner Gebote besteht, d. h. sich bewährt. Denn das ἵνα ist, wie immer im Evang. (4 34. 6 29. 17 3), reine Exposition des αὕτη, auch wo der Satz wie 3 11, etwas ausdrückt, was geschehen soll, und man darf nicht die Finalbedeutung dadurch retten wollen, dass man sagt, das ἵνα deute an, wie die Liebe ein Bestreben einschliesst (de W., Hpt., Wstc.), oder worauf sie ihrer Tendenz nach gerichtet ist (Hth., Brn.). Dass aber die Liebe sich im Halten seiner Gebote (τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν) zeigt, war schon 2 5 vorausgesetzt und gründet sich darauf, dass Christus seine Liebe im Gehorsam gegen den Vater bewies (Evang. 14 31) und die gleiche Bewährung der Liebe zu ihm forderte (14 15. 21). — καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν) Eine schwere Last (vgl. Mt 23 4. 23) werden die göttlichen Gebote überhaupt nur, wenn ihre Erfüllung an sich oder die Ueberwindung der sie hindernden Versuchungen eine unsere Kraft übersteigende Anstrengung fordert und so das Bewusstsein der unerfüllten und unerfüllbaren Verpflichtung ein drückendes wird (vgl. Mt 11 28). Da nun für den Gottliebenden, um den es sich trotz der allgemeinen Form der Aussage allein handelt, dies Halten seiner Gebote das ganz Natürliche und Selbstverständliche ist (vgl. zu 2 5), so bleibt nur noch zu begründen, weshalb auch die von der gottfeindlichen Menschenwelt ausgehenden Versuchungen zur Uebertretung der göttlichen Gebote die Kraft des Gottliebenden nicht übersteigen können, um zu zeigen, dass diese Gebote nicht schwer sind. — V. 4. ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ

---

auch bei dieser Fassung keinen erträglichen Sinn; denn dass wir in Wahrheit lieben (vgl. noch Hltzm.) oder die Brüder als Gotteskinder lieben (vgl. noch Luth.), steht jedenfalls nicht da; und wenn doch der Apostel thatsächlich 3 17. 4 20 aus dem Mangel an Bruderliebe den Mangel an Gottesliebe erschliesst, so kann er unmöglich nun umgekehrt an der doch jedenfalls viel schwerer erkennbaren Gottesliebe das Vorhandensein der Bruderliebe aufzeigen wollen. Legt man mit de W., der die eine Folge der Gottesliebe zum Merkmal der anderen gesetzt sein lässt, allen Nachdruck auf den Gehorsam, der aus der Gottesliebe folgt, so ist doch jedenfalls die Bruderliebe die Bewährung des Gehorsams, so dass dieser aus ihr erkannt werden müsste, und nicht umgekehrt, da es nach 4 21 unmöglich ist, mit Hpt. von dem Thun der göttlichen Gebote die Bruderliebe auszuschliessen. Wie viel und subtil man auch über das Verhältniss dieser Begriffe spekulire, so bleibt es doch dabei, dass die Gottesliebe und die Bruderliebe unmöglich in einem Wechselverhältniss stehen können, nach welchem jede Grund und Folge der anderen ist (gegen Wstc.). Krl. hilft mit einem angeblichen Einwand der Gegner, der den Apostel zu dem Zirkelschluss veranlasst haben soll. Mit Recht lesen Tsch., Trg., WH., Nstl. ποιωμεν mit B und den Vers., da das τηρωμεν der Rcpt. offenbar nach V. 3 konformirt ist.

θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον) Das Neutr. bezeichnet die aus Gott gezeugten Personen, weil es hier auf die allgemeine Kategorie der die Welt überwindenden Macht ankommt (vgl. Evang. 3 6. 6 37. 39. 17 2). Zu dieser Kategorie gehört aber nach V. 1 der Liebende, wie der Gläubige. Die Welt ist auch hier ausschliesslich die sündige Menschenwelt (2 2), von welcher immer aufs Neue Antriebe zur Uebertretung der göttlichen Gebote ausgehen, welche uns das Halten derselben unerfüllbar und so die Gebote zu einer drückenden Last machen. Da nun in dem aus Gott Gezeugten Gott selbst als die alles überwindende Macht wirksam ist (4 4), so besiegt der Gottliebende beständig die von der Welt ausgehende Versuchung, und daher sind ihm die göttlichen Gebote nicht schwer *). — καὶ αὕτη ἐστίν) wie 2 25, auf ἡ πίστις ἡμῶν vorausweisend. Damit kehrt der Apostel zu dem Hauptthema zurück, von dem der Abschnitt ausging, zum Glauben. Bewährt sich das Gezeugtsein aus Gott durch die Ueberwindung der Welt, so hat sich ihr Glaube, wie er V. 1 formulirt wurde, als gottgezeugter erwiesen; denn er hat thatsächlich die von den Antichristen ausgehende Versuchung zur Irrlehre überwunden (4 4). In dem πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τ. θεοῦ V. 4 sind die Leser wie alles, was glaubt, bereits eingeschlossen; dennoch kann die neue Aussage mit καί angeschlossen werden, weil nun dasjenige hervorgehoben werden soll, worin sich ihre weltüberwindende Macht bereits bewährt hat, und das ist ihr mit dem Apostel gemeinsamer Glaube. Nach bekannter Metonymie wird dieser selbst als der Sieg (νίκη, wie I Mak 3 19), d. h. wie das erläuternde Partizip zeigt, als der Urheber des Sieges (vgl. z. B. Evang. 11 25), als die den Sieg über die Welt (ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, wie Evang. 16 33) erringende Macht bezeichnet. Aller Nachdruck aber liegt auf dem Part. Aor., sofern ihr Glaube sich als diese Macht in der Ausschliessung der Irrlehrer aus der Gemeinde bereits thatsächlich bewährt hat **). — V. 5. τίς ἐστιν

---

*) Diese Begründung (ὅτι) schliesst eine selbstgemachte, wie die, dass die Erfüllung des Glaubens an den Sohn Gottes von selbst zur Erfüllung der Bruderliebe führt (Hltzm.), so wahr sie an sich sein mag, aus, zumal die Aussage viel allgemeiner auf die göttlichen Gebote überhaupt geht. Auch dass alles Gottgezeugte die Welt überwindet, »weil es wahres Leben in sich trägt, wirklich lebensfähig ist«, steht doch nicht da, die Anschauung des Apostels ist viel realistischer. Der κόσμος ist auch hier weder die Welt- und Selbstliebe (de W.), noch alles Gottwidrige in und ausser dem Menschen (Clv., Lck., Dstrd., Brckn., Brn.).

**) Diese Bedeutung des Aor. wird von den Auslegern verkannt, auch wo man ihn nicht einfach präsentisch (Grot.) oder adjektivisch (Brn.) nimmt; denn von dem Glauben, der von Anfang an die Welt besiegte (Hth.), der uns der Welt entnommen und Gott zu eigen gemacht hat (Luth.), der »die Thatkraft des idealen Charakters« ist (Hltzm.), ist

δὲ ὁ νικῶν τὸν κόσμον) vgl. 2 22. — Mit dieser Frage kehrt der Apostel vom Glauben zu dem, der den Glauben hat, zurück, da ja der Glaube nur im Gläubigen vorhanden ist, und damit zu V. 1, um die Aussage, dass derselbe aus Gott gezeugt ist, dadurch zu bewähren, dass er, wie alles Gottgezeugte, die Welt überwindet. Wer ist der, welcher die Welt überwindet, wenn nicht (εἰ μή) der, welcher glaubt, dass Jesus Gottes Sohn ist. Die Formulirung des Glaubens in ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (vgl. 4 15) bildet, um ihn als den, der die Versuchung überwunden hat, zu charakterisiren, ebenso, wie die in V. 1, eine Antithese gegen die Irrlehrer, welche ja damit, dass sie leugneten, Jesus sei der Christ, den Sohn leugneten (2 22)*). Der Apostel hat bereits in dem verheissenen Heilsmittler den ewigen gottgleichen Sohn erkannt, wie ja auch die Irrlehrer in ihm einen himmlischen Aeon sahen, dessen Identität mit dem Menschen Jesus sie aber leugneten, weil er sich bloss in der Taufe mit ihm verband und vor dem Tode von ihm schied. Das aber bringt den Verf. auf die eigenthümliche Art, in welcher er im Folgenden die Bezeugung dieser Glaubenswahrheit darstellt.

5 6—12. Die Bezeugung des Glaubens. — οὗτός ἐστιν) geht auf den Menschen Jesus, von welchem der Gläubige überzeugt ist, dass er der (ewige, gottgleiche) Sohn Gottes sei (V. 5). Von ihm wird gesagt, er sei der durch Wasser und Blut Gekommene. Da nun ὁ ἐλθών (bem. das Part. Aor.) auf die Thatsache seines geschichtlichen Aufgetretenseins (vgl. selbst Luth.) hinweist nach dem gangbaren Gebrauch des ἔρχεσθαι bei Joh. (vgl. 2 18. 4 3), so kann δι' ὕδατος καὶ αἵματος nur im rein lokalen Sinne zwei historische Momente bezeichnen, durch welche der Gekommene hindurchging, d. h. welche er durchlebte, und das können nur seine Wassertaufe und sein blutiger Tod

eben nicht die Rede, sondern von ἡ πίστις ἡμῶν; und die Theilnahme an dem Siege Christi Evang. 16 33 (Wstc.) wird rein eingetragen. Die Deutungen der νίκη von der Aktion, welche die Welt besiegt (Ebr.), von dem Resultat des Sieges (Nndr., vgl. Hpt.: Mittel und Resultat), von der Thatsache und der Kraft des Sieges (de W.), von dem Kennzeichen des Sieges (Krl., der freilich den Ausdruck »ungeschickt«, d. h. zu seiner Erklärung nicht passend findet) sind willkürlich und entsprechen dem folgenden Partizip nicht.

*) Das an dritter Stelle stehende δε (B WH. i. Kl. ward theils nach τις gestellt (ℵKP Rcpt., Lchm., Tisch.) theils weggelassen (AL Trg. i. Kl., Nstl.). Eine Hinzufügung an so ungewöhnlicher Stelle ist ebenso undenkbar, wie eine Transposition dorthin. Den völlig klaren Gedankengang verwischt man freilich völlig, wenn man mit Luth. dogmatisirt: »Als Gottes Sohn stammt Jesus nicht aus dieser Welt, ist also in seiner Person bereits der Welt entnommen und siegreich über sie. Also auch der Christ, der durch den Glauben sich mit ihm zur Gemeinschaft zusammengeschlossen hat.« Wo steht davon etwas in den zu erklärenden Worten?

sein, die hier rein als geschichtliche Thatsachen in Betracht kommen (vgl. Nndr., Hilgnf.). Dass der mit dem Sohne Gottes identische Jesus (V. 5) die bekannte geschichtliche Person ist, welche im Jordan getauft ward und am Kreuze gestorben ist, bestätigt dann noch die Apposition zu *οὗτος*: *Ἰησοῦς Χριστός*, sofern dieser Name eben besagt, dass der Mensch Jesus, dessen Gekommensein durch Wasser und Blut hindurch eine bekannte geschichtliche Thatsache ist, kein anderer als der ist, welchen die Gemeinde als den Christ, d. h. aber im Sinne des Apostels als den ewigen Gottessohn bezeichnet (vgl. 1 3. 3 23. 4 2. 15).*) — *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον*) bestimmt, wie schon der rückweisende Artikel zeigt, das *ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος* näher. Der Wechsel der Präposition ist dabei sachlich bedeutungslos; denn wenn auch *διά* und *ἐν* natürlich nicht gleichbedeutend sind, so kann doch auch das *ἐν* neben *ἐλθών*, ebenso wie jenes, nur lokal genommen werden und besagen, dass er im

---

*) Schon Hth. hat richtig bemerkt, dass die Differenzen der Auslegung bei dieser Stelle wesentlich dadurch entstanden sind, dass man schon hier die Frage nach der Zeugenschaft von Wasser und Blut einmischte, die doch erst in ganz anderem Zusammenhange V. 7 f. zur Sprache kommt. Aber auch er selbst verkennt, dass ebenso die andere Voraussetzung rein eingetragen wird, als handle es sich hier um eine Bezeugung der Messianität Jesu im Sinne seiner Heilsmittlerschaft. Dieser Irrthum beginnt schon damit, dass *οὗτος* lediglich auf *Ἰησοῦς* bezogen wird (Lck., de W., Dstrd., Luth.), als solle von der menschlichen Person Jesu erst im Folgenden seine Heilsmittlerschaft ausgesagt werden, was doch in Wahrheit gar nicht geschieht, wenn man nicht mit Berufung auf einen angeblich johanneischen Sprachgebrauch (vgl. Hpt., Hth., weshalb Hofm. sogar *ὁ ἐλθών* gleich *ὁ ἐρχόμενος* nahm) das *ἐλθών* vom messianischen Auftreten (vgl. noch Hltzm.) nimmt. Dann müsste natürlich das *διά* und *ἐν*, das doch neben *ἐλθών* nur rein lokal gefasst werden kann, irgendwie auf eine Bethätigung oder Bewährung seiner Messianität bezogen werden, wie es ausser den Genannten auch Brckn., Brn., Wstc., Luth. nehmen, während doch im Zusammenhange mit V. 5 von dieser gar nicht, sondern nur von der Gottessohnschaft Jesu (im johanneischen und gnostischen Sinne) die Rede ist. Nur bei der Einmischung der Zeugenschaft aus V. 7 f. (vgl. noch Krl., der *ἐλθών* einfach nach Evang. 1 7 erklärt: gekommen zum Zeugniss!), welche ja eine fortdauernde ist (vgl. das *οἱ μαρτυροῦντες*), in die geschichtliche Thatsache der Vergangenheit (*ὁ ἐλθών*), war es möglich, bei *ὕδωρ* an die christliche Taufe (Lck., de W., Dstrd.), bei *ὕδωρ κ. αἷμα* an Taufe und Abendmahl (Carpz., Baur, Sand., Krl.) oder an die Stelle Evang. 19 34 (August. und ältere Ausleger) zu denken. Wenn schon Wstc. und Hpt. diese Erklärungen theilweise mit der richtigen (freilich in ihrer gangbaren Umdeutung) verbanden, so sucht dies Hltzm. durch die Theorie des dreifachen Schriftsinns, die er dem Verf. zuschreibt, zu rechtfertigen. Grot. und Aeltere deuteten Blut und Wasser rein symbolisch (vgl. theilweise auch Hpt.). Das *ο* vor *Χριστος* (Rcpt.) hat nur Minuskeln für sich. Im Text meiner kath. Briefe (S. 207) ist nur durch Druckfehler der Art. stehen geblieben.

Wasser der Taufe gekommen war, d. h. dass er getauft ward. Aus dieser Negation wird nun klar, dass die ganze Aussage eine antithetische Spitze hat gegen die antichristliche Irrlehre, welche den Menschen Jesus von dem himmlischen Aeon Christus unterschied und diesen sich mit jenem in der Taufe erst verbinden liess. Sie konnte also allenfalls noch zugeben, dass der *Χριστός* im Wasser gekommen sei, unmöglich aber, dass er im blutigen Tode gekommen sei, vor welchem er sich wieder von dem Menschen Jesus schied, während dem Apostel gerade dieser Tod der Höhepunkt in der durch den Sohn gebrachten Liebesoffenbarung Gottes war (vgl. 4 10). Daher betont er so nachdrücklich, dass er nicht nur im Wasser gekommen sei, sondern im Wasser und im Blute (*ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*). Im Blute aber war er gekommen, sofern das am Kreuze verströmte Blut das Blut des im Fleische (welches als belebtes mit Blut erfüllt war) gekommenen Jesus Christus (4 2) war*). — *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν*) Gemeint ist, wie immer, der heilige Geist; er ist das Zeugende, das, wodurch uns spezifisch bezeugt wird, dass der getaufte und am Kreuze gestorbene Jesus der ewige Gottessohn sei. Von diesem Geiste sagt Jesus Evang. 15 26 ausdrücklich, dass er von ihm zeugen werde. Dass nicht von ihm als einem neben Anderen Zeugenden die Rede ist, sondern dass er als der Zeugende schlechthin bezeichnet wird, zeigt unwiderleglich, dass vorher noch nicht von Wasser und Blut als Zeugenden die Rede war (vgl. d. vor. Anm.). Da der Inhalt des vom Geiste Bezeugten nur die im Vorigen genannte Thatsache ist, kann *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* nur Begründungssatz sein. Der Geist ist spezifisch befähigt zu der Aufgabe des Zeugens, weil er, wie Christus selbst (Evang. 14 6), Träger und Vermittler der Wahrheit ist, sofern er, der als Zeugender natürlich personifizirt wird, aus unmittelbarer Anschauung die Wahrheit kennt (Evang. 16 13), weil er ja als Geist Gottes (4 13) nothwendig den Sohn, der in uranfänglicher Lebensgemeinschaft mit dem Vater stand (1 2), kennen muss und daher bezeugen kann, dass der durch Wasser und Blut Gekommene eben dieser Gottessohn war**). — V. 7f.

---

*) Das *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι* kann sich natürlich nicht an *Ἰησοῦς Χριστός* anschliessen (Lck., de W.), die gangbare Deutung des *ἐν* durch »mit« (vgl. noch Luth.) ist völlig unerweislich. Nur die rein geschichtliche Deutung vermag auch die angeschlossene Antithese zu erklären, der doch eine Markirung des Unterschiedes Jesu vom Täufer (Lck., de W., Dstrd., Ebr.) oder eine Polemik gegen die Johannesjünger (Ew.) sicher ganz fern liegt. Krl. hat jene einfache Deutung zwar durch allerhand Wortklaubereien verdrehen, aber nicht widerlegen können. Das *εν* vor *τ. αιματι* fehlt in der Rcpt. (ℵK). B (WH. a. R.) hat durch ganz gedankenlose Konformatien *μονω* statt *μονον*.

**) Der Geist ist natürlich auch hier nicht das Geistesleben Christi

ὅτι) begründet natürlich nicht, dass der Geist Träger und Vermittler der Wahrheit ist, wohl aber dass es Wahrheit sei, was er bezeugt, er also mit Recht der Zeugende schlechthin genannt wird. Nach bekannter Rechtsregel (Deut. 17 6. 19 15) gehören nämlich zur endgültigen Verbürgung einer Thatsache zwei oder drei zusammenstimmende Zeugen; und hier sind wirklich drei vorhanden, die da zeugen (τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες) und zwar in voller Uebereinstimmung. Wenn nun V. 8 neben τὸ πνεῦμα als der zweite und dritte Zeuge das Wasser und das Blut genannt werden (καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα), so erhellt daraus klar, dass aus der Zeugenthätigkeit des Geistes an sich nicht darauf geschlossen werden kann, dass er persönlich gedacht ist. Hier erscheinen also zuerst die beiden V. 6 erwähnten geschichtlichen Momente als Zeugen dafür, dass der, dessen geschichtliches Auftreten durch sie hindurchging, der (ewige) Sohn Gottes sei. Inwiefern sie das sind, kann nur aus der Betrachtung derselben im Evangelium erläutert werden; und hier erhellt klar, dass die Taufe durch die bei ihr erfolgte Geistesmittheilung (Evang. 1 32ff.) die Gottessohnschaft, und der Tod durch die Art, wie Jesu dabei kein Bein zerbrochen wurde, sondern wie er den Lanzenstich empfing, die Messianität Christi (Evang. 19 35ff.), d. h. im Sinne des Apostels seine ewige Gottessohnschaft (V. 5) bezeugt. — καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν) Die Uebereinstimmung dieser drei Zeugen wird dadurch noch ausdrücklich konstatirt, dass sie auf das Eine, nämlich auf die Bezeugung der Gottessohnschaft hin gerichtet sind. Zu εἶναι εἰς vgl. das εἶναι πρός — ὑπέρ Evang. 1 14.*) — V. 9. εἰ)

(August. u. Aeltere) oder des Gläubigen (Sand). Warum ὅτι nicht einen Objektssatz einführen kann (Luther, Ebr.), ist oben gezeigt. Das Zeugniss des Geistes ist natürlich ein fortdauerndes, so dass damit gegen die rein geschichtliche Fassung des ὁ ἐλθὼν διὰ (ἐν) ὕδ. κ. αἱμ. garnichts bewiesen ist (gegen Hltzm.).

*) Unmöglich kann V. 7 f. als Begründung von V. 5 oder gar davon genommen werden, dass der Geist neben Wasser und Blut Zeuge sei (Wstc.), vielmehr erhellt eben hieraus, dass von einer Zeugenthätigkeit jener geschichtlichen Thatsachen noch gar nicht geredet war. Dass diese nur durch Wasser und Blut charakterisirt werden, um sie eben zu zwei selbstständigen Zeugen zu stempeln, liegt am Tage (gegen Hth., Brn., Krl.); aber eben darum darf man nicht sagen, erst durch das Zeugniss des Geistes gewönnen Wasser und Blut die Stellung von Zeugen (vgl. Dstrd., Hltzm.), wodurch die Pointe des Gedankens aufgehoben wird. Gerade als geschichtliche Thatsachen, die keiner Deutung durch den Geist bedürfen, sondern von den Augenzeugen als solchen (vgl. 4 14 und dazu Evang. 15 27) richtig verstanden werden konnten, sind Wasser und Blut Zeugen neben dem Geiste. Es handelt sich eben nicht um die Heilsbedeutung der Taufe und des Todes Jesu, die nur der Geist deuten kann (Luth.), da von der Heilsmittlerschaft Christi hier so wenig wie in V. 6 die Rede ist. Auf das Ausfliessen von Blut und Wasser

markirt, wie 3 13, einen thatsächlich eintretenden Fall. Nur weil überall im Gerichtsgebrauche ein Zusammenstimmen von drei Zeugen für beweiskräftig gilt, hatte ja der Apostel sich auf die drei Zeugen V. 7 f. berufen. Dabei handelt es sich aber natürlich nur um ein Zeugniss von Menschen (vgl. das *τῶν ἀνθρώπων*), das wir also bereits unter den gesetzten Umständen als giltig annehmen (*τὴν μαρτυρίαν — λαμβάνομεν*, wie Evang. 3 11. 32f.). Wenn demnach schon menschliches Zeugniss gross ist an Beweiskraft, so ist das Zeugniss Gottes noch grösser in dieser Beziehung. Zu dem *μείζων*, das aus dem Kontext seine nähere Bestimmung empfängt, vgl. 3 20. 4 4. Die nun folgende Begründung (*ὅτι*) kann sich natürlich nicht auf diesen Satz beziehen, der ja keiner Begründung bedarf, sondern, ähnlich wie das *ὅτι* in V. 7, auf die Anwendung, welche von diesem Satze auf den vorliegenden Fall gemacht werden soll (vgl. Rth., Hltzm.). Es wird nämlich ausdrücklich konstatirt, dass dieses Zeugniss der drei Zeugen, von dem V. 7 f. die Rede war (*αὕτη ἐστίν*, rückwärts weisend, wie 2 25), eben das Gotteszeugniss ist, das seiner Natur nach grösser ist, als jedes menschliche (*ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ*), weil er in ihm in Wahrheit ein Zeugniss abgelegt hat, das dauernd giltig bleibt (*ὅτι μεμαρτύρηκεν*, bem. das Perf. und dazu Evang. 1 34) in Betreff seines Sohnes (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). So bestätigt sich aufs Neue unsere Auffassung der drei Zeugen. Denn bei dem Zeugniss des Geistes versteht es sich von selbst, dass es ein Gotteszeugniss ist, sofern dieser Geist ja kein anderer, als der Geist Gottes (3 24). Aber auch das Zeugniss des Wassers geht ja zurück auf ein Wort Gottes an den Täufer (Evang. 1 33), wie das Zeugniss des Blutes auf Gottesworte der Schrift (Evang. 19 36f.), deren Erfüllung Gott selbst herbeigeführt hat, um durch dieselbe für die Gottessohnschaft Jesu Zeugniss abzulegen*). Diese ganze Erörterung über das

---

(Evang. 19 34) bezieht sich diese Stelle so wenig, wie V. 6; findet zwischen beiden Stellen eine Beziehung statt, so kann sich nur das Evang. auf die unsrige beziehen. Die Rcpt. hat nach *οι μαρτυρουντες: εν τω ουρανω, ο πατηρ, ο λογος και το αγιον πνευμα, και ουτοι οι τρεις εν εισιν. και τρεις εισιν οι μαρτυρουντες εν τη γη.* Diese Worte fehlen in allen originalgriechischen Codd., in allen alten Versionen, auch in der altlat. und der hieronym. Vlg. Die griech. Väter, soweit sie den griech. Text benutzen, kennen sie nicht, ebenso keiner der lat. vor Victor Vitensis u. Vigilius v. Taps. Erst im 6. Jahrh. dringen sie in die lat. Vers. ein und die Clem. hat sie aufgenommen. Sie stehen mit unbedeutenden Abweichungen in der Compl., in den Erasmischen Ausg. von 1522 und 1527, sowie in der Ed. Steph. 1550. In die Lutherbibel scheinen sie erst seit 1582 gekommen zu sein. Sie sind unjohanneisch im Ausdruck, sinn- und kontextwidrig.

*) Willkürlich ergänzt man vor dem ersten *ὅτι*: nehmen wir das Zeugniss Gottes an, so müssen wir glauben, dass Jesus Gottes Sohn

Zeugniss für die Gottessohnschaft Christi (V. 6—9) ist aber lediglich dadurch hervorgerufen, dass der Glaube, von dem V. 5 die Rede war, der die Welt, d. h. die Antithese der Irrlehrer überwindende war, der gegenüber es natürlich auf Zeugnisse für die These des Glaubens ankommt. Nur wenn die Augenzeugen die von ihnen erlebten Thatsachen verkünden, durch welche Gott selbst die Gottessohnschaft bezeugt, und wenn die Gläubigen, von seinem Geist erleuchtet, den Glauben an dieselbe bekennen, ist es dem Glauben möglich die Welt zu überwinden, d. h. die Irrlehre von der Gemeinde auszuschliessen und Alles, was noch glauben will und kann, aus der Welt zu gewinnen. Ist aber dieser weltüberwindende Glaube einmal entstanden, so bedarf der Gläubige solcher Zeugnisse nicht, da er, wie nun der Apostel ausführt, in der unmittelbaren Erfahrung dessen, was der Glaube in ihm wirkt, das sicherste Zeugniss für die Berechtigung seiner Ueberzeugung hat und die Gewähr seiner Heilsgewissheit in sich trägt.

V. 10ff. *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*) bezeichnet die unmittelbare Folge davon, wenn einer das Zeugniss, welches Gott von seinem Sohne gezeugt hat (V. 9), annimmt. Hier handelt es sich also nicht mehr um den Glauben, der das Christenbekenntniss der Antithese der Irrlehre gegenüber aufrecht erhält (V. 1. 4), sondern um den Glauben, wie er immer wieder auf Grund des Zeugnisses der Augenzeugen und des Geisteszeugnisses (Evang. 15 26f.) entsteht, wie er 3 23 als ein *πιστεῦσαι τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* gefordert war, und hier als das aus diesem Glaubensakte sich ergebende Glauben an den Sohn Gottes, wodurch einer überhaupt erst Christ wird, bezeichnet wird. Nicht als ob dies Ueberzeugtsein in Beziehung auf den Sohn Gottes inhaltlich etwas Anderes wäre, als jenes

---

ist (Lck.) oder: ein Gotteszeugniss ist nun wirklich vorhanden, nämlich dieses etc. (Dstrd., Brn.), oder: ich sage *ἡ μαρτ. τ. θ.* (Hth.), oder: solch ein Zeugniss ist gegeben, darum berufe ich mich darauf (Wstc.). Die meisten Ausleger beziehen das *αὕτη* vorwärts und nehmen den Satz mit *ὅτι* als Expositionssatz (Lck., Erdm., Dstrd., Ew., Ebr., Brckn., Hth., Brn., Wstc., Luth., Hltzm.); allein dann entsteht eine reine Tautologie, da es sich von selbst versteht, dass das Gotteszeugniss darin besteht, dass Gott gezeugt hat, und da es im Zusammenhange liegt, dass es sich dabei nur um ein Zeugniss *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* handeln kann (gegen Luth.). Dass bei der richtigen Fassung (vgl. de W., Hpt.) ein *αὐτός* fehlt, ist durchaus unrichtig, da der Nachdruck auf dem Vorhandensein eines wirklichen Zeugnisses liegt (vgl. Krl.). Dstrd. denkt an das Zeugniss V. 11 (vgl. Hltzm.), wodurch jeder Gedankenfortschritt aufgehoben wird; Ebr. ausschliesslich an Evang. 1 33, Luth. an ein Zeugniss von unsrer Heilsbewirkung, Krl. gar an das in uns von Gott gewirkte Bekenntniss der Messianität Jesu. Die Rcpt. (KLP) hat *ἣν* statt *ὅτι* nach V. 13 konformirt.

Glauben, dass Jesus der Christ oder der Sohn Gottes ist; aber bei dem Wechselverhältniss, das Johannes zwischen Glauben und Erkennen setzt (vgl. zu 4 16), wächst der Glaube in dem Maasse, in welchem ihm durch die Ueberwindung des antichristlichen Gegensatzes die volle Bedeutung seines Inhaltes zum Bewusstsein kommt. — ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ) wird allgemein so gefasst, als handle es sich um das V. 9 besprochene Gotteszeugniss; aber dem entspricht der Ausdruck nicht*). Es handelt sich hier um ein Zeugniss, das der Gläubige in seinem Inneren hat, das also nicht Gott, sondern die eigene innere Erfahrung ablegt. Wäre das Gotteszeugniss gemeint, so wäre nicht abzusehen, warum nicht τὴν μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ gesagt ist, zumal ja sofort wieder auf den Ursprung des V. 9 besprochenen Zeugnisses von Gott ausführlich reflektirt wird. Dass der Art. vor μαρτυρίαν steht, hat seinen Grund, genau wie Evang. 5 34, lediglich darin, dass nicht an irgend eines, sondern an das in Rede stehende Zeugniss, d. h. das Zeugniss für die Gottessohnschaft Jesu gedacht werden soll. Aber darin liegt gerade der Gedankenfortschritt, dass der Gläubige dies Zeugniss nicht erst von Gott zu empfangen braucht, weil er es in seinem Inneren bereits hat. — ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ) Da dies den Gegensatz zu ὁ πιστεύων εἰς τ. υἱὸν τ. θ. bildet, so wird nun vollends klar, dass dieses πιστεύειν bereits als die Folge der Annahme des

*) Es steht eben nicht da, dass er es aufnimmt (Grot.) und sich fest davon überzeugt hält (Lck.), dass er es an- und in sich aufgenommen hat (de W.). Nur scheinbar vermeidet man diese Umdeutung, wenn man sagt, das äusserliche Zeugniss sei ihm ein innerliches (Hth., Brn.), das objektive ein subjektives geworden (Hpt.); denn das ist doch immer nur, sobald von dem V. 9 besprochenen objektiven Gotteszeugniss die Rede sein soll, dahin zu verstehen, dass dasselbe innerlich angeeignet ist. Dass es aber durch die eigene Erfahrung bestätigt wird (Ebr., Wstc.), ist doch jedenfalls etwas ganz Anderes. Daher konnte Brn. dazu kommen, zu behaupten, das ἐν αὐτῷ, worauf doch ohne Zweifel der eigentliche Gedankenfortschritt ruht, könnte fehlen. Dstrd., der allein dies klar erkannt hat, ist, weil auch er an das V. 9 erwähnte Zeugniss denkt, dazu gekommen, schon dort das V. 11 bezeichnete Zeugniss zu finden (vgl. auch Hltzm.); und Hpt., der sonst die Abschnitte V. 6—9 und 10—12 richtig sondert, verfehlt das Richtige, weil er in die christologische These, um deren Bezeugung es sich im ersteren handelt, mit den Meisten die soteriologische unmittelbar einträgt. Die falsche Auffassung liegt schon dem του θεου hinter την μαρτυριαν zu Grunde (A vg. Lchm.). Das εν αυτω bezieht Krl. auf das durch die Einwohnung Gottes empfangene Zeugniss. ℵ erläutert es richtig durch εν εαυτω (Rcpt., Lchm.) und vielleicht hat schon der älteste Text ἐν αὑτῷ (WH. a. R.) gemeint (vgl. Texte u. Unters. N. F. IV, 2 S. 40 Anm.). Doch zeigt 3 15, dass auch die Reflexion vernachlässigt werden konnte. Im Folgenden hat A (Lchm., WH. a. R.) noch τω υιω statt τω θεω, wodurch der ganze Gedankengang zerstört wird.

Gotteszeugnisses in V. 9 gedacht war, welche voraussetzt, dass man dem, der es ablegt, glaubt, d. h. ihn für wahrhaftig hält, also hier nicht wieder von ihm die Rede sein kann. Der nicht an den Sohn Glaubende ist also zugleich einer, der Gott den Glauben verweigert; und da man nur dessen Wort und Zeugniss nicht glaubt, den man Grund hat für einen Lügner zu erklären, so hat ein solcher Gott zu einem Lügner gemacht und macht ihn beständig dazu (bem. das Perf.), so lange er seinem Zeugniss nicht glaubt (*ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν*, vgl. 1 10). — *ὅτι οὐ πεπίστευκεν*) während bei dem Partizipium *μή* stehen musste (vgl. 2 4. 3 10. 14. 4 8. 20), weil es jeden bezeichnet, bei dem ein von dem Verf. gesetzter Fall eintritt, muss hier natürlich, wo eine einfache Aussage über das Subjekt des Satzes folgt, die objektive Negation stehen. Er hat Gott nicht Glauben geschenkt und schenkt ihm nicht Glauben in Beziehung auf (vgl. das *πιστεύειν εἰς τ. υἱόν*) das Zeugniss, welches (*εἰς τὴν μαρτυρίαν ἥν*) er abgelegt hat, oder, wie es mit absichtsvoller Rückkehr zu den Worten des V. 9 heisst: *μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Dass ein solcher Frevler an der Wahrhaftigkeit Gottes das im ersten Hemistich gemeinte Zeugniss in seinem Inneren nicht haben kann, erhellt nun vollends aus dem im Folgenden über dies Zeugniss Gesagten. — V. 11. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία ὅτι*) Hier ist das *αὕτη* natürlich vorwärtsweisend, wie 1 5. Wieder aber ist nicht das Zeugniss gemeint, das Gott über seinen Sohn abgelegt hat (V. 10 b), sondern das Zeugniss, das der, welcher diesem Zeugniss Glauben geschenkt hat und an den Sohn glaubt, in seinem Inneren hat (V. 10 a), wie schon Ebr. richtig erklärt. Dieses besteht darin, dass uns Gott (im Glauben unmittelbar, wie Evang. 6 40. 47) ewiges Leben gegeben hat; denn der Apostel und seine Leser sind ja *πιστεύοντες*. Mit Nachdruck steht *ζωὴν αἰώνιον* voran, weil darauf der Hauptton liegt; denn dies ist eben der innerliche Besitz, welchen Gott uns gegeben hat (*ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν*), und welcher fortan in uns von der Gottessohnschaft Jesu zeugt, so dass wir keines Gotteszeugnisses mehr bedürfen. Inwiefern aber dieses gottgeschenkte ewige Leben in uns für die Gottessohnschaft Jesu zeugen kann, darüber sagt der Satz nichts aus, und eben darum muss er sich in der ebenfalls noch von *ὅτι* abhängigen zweiten Vershälfte vollenden. — *καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν*) Weil dieses uns von Gott geschenkte Leben in seinem Sohne begründet ist, von dem es Evang. 3 15 heisst, dass jeder Gläubige in ihm ewiges Leben hat, darum zeugt dies ewige Leben in uns dafür, dass Jesus der Sohn Gottes sei, weil er nur als der Sohn, der uranfänglich in dem Verkehr mit dem Vater ewiges

Leben hatte (1 2), dasselbe auch uns vermitteln konnte *). Das wird ja ausdrücklich nun im Folgenden ausgeführt.

V. 12. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν) schliesst die nähere Erläuterung davon an, inwiefern das ewige Leben in Christo begründet ist. Wie der, welcher den Sohn leugnet, den Vater nicht hat (2 23), so hat nur der den Sohn, der in Jesu den Sohn erkannt hat und an ihn als den Sohn Gottes glaubt. Wer ihn aber hat, der schaut in ihm den Vater (Evang. 14 9); und da dies Gottschauen allein das wahre ewige Leben ist (Evang. 17 3), so hat er bereits das Leben, das mit dem Glauben unmittelbar gegeben ist (Evang. 5 24. 6 47), weil die höchste Seligkeit desselben schon mit dem Gottschauen im Diesseits beginnt. — In der antithetischen Parallele (ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ) wird nur noch ausdrücklich betont, dass es sich um das Nichthaben des Sohnes Gottes handelt, der doch zuletzt die Quelle des Lebens ist, das man in und mit dem Sohne empfängt (Evang. 5 26. 6 57), um nun durch Voranstellung des τὴν ζωήν vor οὐκ ἔχει anzudeuten, dass, eben weil man den nicht hat, in dem die volle Gottesoffenbarung vorhanden, man auch das im Gottschauen bestehende wahre Leben nicht haben kann. Das ist die natürliche Strafe für den, der Gott zum Lügner gemacht hat, indem er sein Zeugniss nicht annahm, und darum zum Glauben an den Sohn nicht gekommen ist (V. 11) **).

---

*) Bei der herrschenden Vermischung dieses inneren Zeugnisses mit dem objektiven Gotteszeugniss konnte dieser Vers natürlich nur missverstanden werden. Nach Lck. ist der wesentliche praktische Inhalt der μαρτ. τ. θ. dieser, dass Gott uns das ewige Leben wirklich gegeben hat, nach de W. bewährt es sich dadurch. Nach Dstrd. hat Gott selbst durch die Verleihung des ewigen Lebens uns Zeugniss abgelegt, was schon der Aor. im Unterschiede von dem μεμαρτύρηκεν V. 9 f. unmöglich macht, und was auf ein blosses Wortspiel herauskäme. Nach Hth. erfährt der Gläubige das objektive Gotteszeugniss in sich als die göttliche Kraft der ζωὴ αἰώνιος, die schon Cal. als die Frucht desselben dachte; nach Brn. zeugt allerdings das ewige Leben für Gottes Sohn, ohne dass man aber erfährt, wie das »die Inhaltsangabe« des Gotteszeugnisses, vollends wie das nach Luth. im Sohne zu gläubiger Aneignung niedergelegte Leben es sein kann. Hltzm. denkt wenigstens an das bereits gegebene Leben, während Krl. wieder an die »Zusicherung desselben durch die Einwohnung des Sohnes« denkt. Damit hängt zusammen, dass man gewöhnlich καὶ αὕτη ἡ ζωή κτλ. von ὅτι lostrennt (Hth., Brn., Luth., Hltzm., Krl.; doch auch Dstrd., Ebr.); obwohl doch αὕτη ἡ ζωή nicht das Leben ist, welches uranfänglich im Sohne war (Evang. 1 4), sondern das ewige Leben, welches nach dem ersten Hemistich uns Gott geschenkt hat, weshalb Brn. unnatürlicher Weise konstruiren wollte: und dieses ist das in seinem Sohne befindliche Leben, wobei man den Hauptgedanken, dass durch den Sohn dasselbe uns vermittelt wird, ergänzen muss, wie im Grunde auch Dstrd. thut. Das Richtige hat schon BCr. Nach B (WH., Trg. a. R.) ist ο θεος vor ημιν zu stellen.

**) Der Satz ist keineswegs als Folgerung aus dem Vorigen (Hth.)

Damit ist der Apostel wieder zu dem Hauptthema seiner ganzen Erörterung zurückgekehrt. Hat der Gläubige bereits das wahre Leben, so ist ja selbstverständlich mit dem Glauben die volle Heilsgewissheit gegeben, wie nach 4 16ff. mit dem Lieben; die höchste Entscheidung über Leben oder Nichtleben, Heil oder Verderben ist ja bereits eingetreten, wie es nach 3 14f. bereits bei dem, welcher liebt, der Fall ist. Denn das ewige Leben, das man im Glauben hat, und ohne das man nicht lieben kann, ist nach 2 25 nichts Anderes, als das Bleiben im Sohne und im Vater, dem das Bleiben des Vaters in uns und damit die Geburt aus Gott folgt, welche den Glauben stark macht, alle Versuchung durch das Antichristenthum zu überwinden (V. 1. 4), und alles Lieben bewirkt (4 7. 5 1). So hat sich also nach allen Seiten hin bewährt, dass die Erfüllung der Gebote des Glaubens und der Liebe das Kennzeichen und die Gewähr dafür ist, dass wir uns im Heilsstande befinden (3 23f.), und damit der Grund unserer Heilsgewissheit.

Es folgt nun der Abschluss des Briefes, der noch einmal die Heilsgewissheit der Gläubigen auch gegenüber der unter ihnen noch vorkommenden Sünde aufrecht erhält (5 13—20), um dann in einem warnenden Abschiedsworte auszuklingen (5 21).

5 13—21. Der Briefschluss. *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν*) weist auf V. 11f. zurück (Hltzm.) *). — *ἵνα εἰδῆτε*) vgl. 2 29. Die Absicht, es ihnen zum vollen Bewusstsein zu bringen, dass sie im Besitz des Lebens sind, und zwar wie das nachdrucksvoll an den Schluss gestellte Adj. sagt, wahren ewigen Lebens, kann nur erreicht werden durch das, was er V. 11f. über die Entstehung dieses Lebens gesagt hat. Nun lag aber in den beiden letzten Versen nur indirekt, dass der Gläubige das Leben hat, sofern von dem Leben, welches im Sohne beruht und mit ihm unmittelbar gegeben ist, gesagt war, dass dies das Zeugniss für

---

eingeführt. Das Haben des Sohnes mit der Einwohnung des Sohnes (Luth., Krl.) gleichzusetzen, ist nach 2 23 ganz willkürlich. Was Grot. direkt ausspricht, dass es sich bei dem Haben des Lebens um die Gewissheit des zukünftigen handelt, ist bei vielen Auslegern, die sich darüber nicht aussprechen (doch vgl. Krl. S. 76), die völlig kontextwidrige Voraussetzung.

*) Das *ταῦτα* kann nicht auf V. 6—12 (de W., Hth., Rth.) zurückweisen, da V. 6—10 mit der im Folgenden angegebenen Absicht nichts zu thun hat, geschweige denn auf den ganzen Brief (Bng., Lck., Dstrd., Snd., Hpt., Brn., Wstc., Luth.), dessen Zweck ja 1 4 ganz anders bestimmt, und in dem nur V. 11f. von dem Verhältniss des Glaubens zum ewigen Leben die Rede war. Trotzdem beginnt hier schon und nicht erst V. 14 (de W.) oder V. 18 (Hth.) der eigentliche Briefschluss, da ja die mit 3 7—24 eingeleitete Haupterörterung des Briefes in V. 11f. zum vollen Abschluss gelangt ist (s. d. Schlussbemerkung zu V. 12).

die Gottessohnschaft Jesu sei, welches der Gläubige in seinem Inneren hat (V. 10). Es musste also noch ausdrücklich hinzugefügt werden, dass sie, denen der Apostel dies geschrieben, und die er in das ἡμῖν V. 11 mit eingeschlossen haben wollte, eben die Gläubigen seien: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Mit Absicht kehrt der Apostel zu dem Ausdruck in 3 23 zurück, nur an die Stelle des πιστεύειν c. Dat. das sachlich gleichbedeutende πιστ. εἰς (V. 10) setzend *).

V. 14 f. καὶ αὕτη ἐστίν) knüpft an die Gewissheit an, im Glauben bereits das ewige Leben zu besitzen und damit im Heilsstande sich zu befinden (Hpt., Wstc., Hltzm.), wie sie der Verf. besitzt und in den Lesern bewirken will, weshalb er sich im Folgenden überall mit ihnen, bei denen er voraussätzlich durch sein Schreiben seine Absicht erreicht hat, zusammenschliesst (bem. die 1. Pers. Plur.). Nur mit dieser Gewissheit ist die Zuversicht verbunden, die wir schon jetzt im Verkehr mit Gott haben (ἡ παῤῥησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, wie 3 21), und über das Wesen dieser Zuversicht will das vorausweisende αὕτη (vgl. V. 11) etwas aussagen. Der Apostel findet dasselbe auch hier in der Gebetserhörung, sofern nur in ihr diese Zuversicht als eine wohlbegründete stets unmittelbar erfahren wird (vgl. 3 22). Insofern kann er das Wesen der auf jener Gewissheit ruhenden Zuversicht direkt dahin bestimmen, dass (ὅτι), wenn wir irgend etwas erbitten, er uns erhört. Das ἐάν τι αἰτώμεθα (das mit αἰτεῖν bedeutungslos wechselt, wie Evang. 15 7. 16 26 mit 15 16. 16 23 f., gegen Wstc., vgl. V. 15) ist also genau dasselbe, wie das ὃ ἐὰν αἰτῶμεν 3 22 und soll auch durch das κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (vgl. 2 17) nicht eingeschränkt werden. Dieser Zusatz spricht nur die selbstverständ-

---

*) In der Rcpt. (KLP) ist das τοις πιστ. εις το ονομα τ. υ. τ. θ. zu dem υμιν heraufgenommen und durch και ινα πιστευσητε ersetzt, während A (Lchm.) wenigstens den Dat. in οι πιστευοντες verwandelt. Das αιωνιον haben ℵKLP, um es mit ζωην zu verbinden, vor εχητε gestellt. Dass in diesem Abschluss nur noch vom Glauben die Rede ist und nicht von der Liebe, die doch schon 3 7—20 als Grund unsrer Heilsgewissheit dargestellt war und 4 7—21 (vgl. 5 1—4) überall nur neben dem Glauben und in unzertrennlicher Einheit mit ihm als solcher erschien, liegt daran, dass zu der Liebe, wenn sie dies sein soll, immer wieder ermahnt werden muss (3 18. 4 7. 11), da dieselbe nur in steter Bewährung sich als echte erweisen kann, während der Glaube, sobald er überhaupt da ist, genau derselbe ist, wie der im Kampf mit der Irrlehre bewährte, von dem 4 1—6. 5 1—5 handelte, und daher unmittelbar den Heilsbesitz mit sich bringt, bei dem es keiner Begründung der Heilsgewissheit mehr bedarf. Es ist von selbst klar, wie nahe hier Joh. der Gedankenreihe kommt, welche den Apostel Paulus zu der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben führte; aber vollzogen hat er seine Schlussfolgerungen eben nicht.

liche Voraussetzung (Luth.) aus, dass der, welcher im Glauben das ewige Leben hat, den Willen Gottes in Allem, also auch beim Beten, kennt und thut, wie ja 3 22 das Thun seiner Gebote die Voraussetzung der in der Gebetserhörung erprobten Heilsgewissheit ist. In der Sache ist das dem Willen Gottes gemässe Beten natürlich eben das in der freudigen Zuversicht zu Gott geübte. — ἀκούει ἡμῶν) bezeichnet natürlich nicht das blosse Hören als solches, sondern, wie 4 6f., das empfängliche, das also beim Hören des Gebets das Erhören einschliesst (Evang. 9 31. 11 41f.) *). — V. 15. καὶ) löst die Schwierigkeit, die V. 14 darin zu liegen schien, dass mit der Zuversicht die Erhörung selbst identifizirt wurde. Denn da mit dem ἐὰν οἴδαμεν offenbar das in V. 14 Gesagte aufgenommen wird, so ist klar, dass die παῤῥησία (soweit sie im Gebete sich zeigt) eigentlich in der Gewissheit besteht, dass Gott uns hört, was irgend wir bitten (ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα), dass also dort damit nur gemeint war, die wahre Zuversicht sei eine solche, in und mit welcher diese Erhörung unmittelbar gesetzt ist. Nur so begreift sich ja der sonst immer tautologisch bleibende Nachsatz; denn dass mit der Erhörung die Gewährung gegeben ist, versteht sich doch völlig von selbst, da beides ja nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind. Aber darin besteht allerdings die wahre Zuversicht zu Gott, dass wir wissen, wie wir kraft des Bewusstseins der Gebetserhörung das Erbetene stets unmittelbar haben. Daher steht das ἔχομεν mit Nachdruck voran, weil es besagen will, dass wir es bereits besitzen, weil eben mit unserem Gebete unmittelbar die Erhörung

---

*) Der Vers knüpft also nicht an das πιστεύειν (Ebr.) oder den Begriff der ζωὴ αἰων. (Dstrd., Hth., Brn.) an. Man darf nicht eigentlich sagen, die παῤῥησία bestehe in der Zuversicht, dass Gott uns hört (Lck., Ebr.), oder in dem unauflöslichen Zusammenhang der Gebetsfreudigkeit mit dem Hören Gottes; die Zuversicht kann immer nur in der Gebetsfreudigkeit bestehen, die aber in der Gebetserhörung als wohlbegründete erprobt wird. Im Uebrigen vgl. zu V. 15. Natürlich ist nicht (gegen de W.), auch nicht zugleich (Wstc.) die 2 28. 4 17 genannte παῤῥησία gemeint, mit der man dem Endgerichte entgegensieht. Das πρὸς αὐτόν geht nicht auf Christum (Rth.), sondern auf τοῦ θεοῦ am Schlusse von V. 13, was freilich nur möglich ist, wenn man das ewige Leben richtig von dem seligen Schauen Gottes in seinem Sohne fasst. Der Rückweis auf V. 11 (Hth.) genügt zur Erklärung gar nicht, geschweige denn die willkürliche Einschiebung des Begriffes der Gotteskindschaft (Brn.). In dem κατὰ τὸ θέλ. αὐτ. liegt keinerlei Reflexion auf einen bestimmten Inhalt des Gebets (Lck.), am wenigsten auf den Gedanken des V. 16 (gegen Hpt., der durchaus willkürlich alles hier vom Gebet Gesagte auf die Fürbitte für die Brüder bezieht, wie Krl. gar auf die des Götzendienstes Schuldigen). Krl. will das κατά ganz von αἰτώμεθα lostrennen (entsprechend seinem Willen seiend). Lchm. hat nach A das τι weggelassen und liest ο, τι αν.

verbunden war (vgl. Evang. 11 42), und es uns also bereits gegeben ist. Darum auch der Ausdruck τὰ αἰτήματα (I Reg 3 5), der durch ἃ ᾐτήκαμεν erläutert wird, also ausdrücklich den Inhalt der Bitte als das von uns Erbetene bezeichnet. Das Erbetene ist aber doch immer das uns Mangelnde, da wir es ja nur erbitten, weil wir es noch nicht haben; und das Akumen der Rede liegt gerade darin, dass in der wahren Zuversicht zu Gott das Nichthaben durch das Gebet sich unmittelbar in das Haben verwandelt (vgl. Hltzm.). Dieses Haben ist natürlich zunächst ein innerliches, aber, wie in der Hoffnung das Erhoffte stets bereits als sicherer (ideeller) Besitz gedacht wird, trotzdem ein solches, in dem wir uns des Erbetenen bereits als sicheren Besitzes erfreuen (vgl. Hpt.). Wo aber dies Haben in unserem Bewusstsein feststeht, da ist wirklich mit der Gebetszuversicht unmittelbar die Erhörung gegeben, wie V. 14 gesagt war. Dann empfiehlt es sich aber allerdings, das ἀπ᾽ αὐτοῦ nicht mit dem zunächst stehenden ᾐτήκαμεν (so gew.), sondern mit ἔχομεν zu verbinden (Wstc.). Vgl. 2 20. 27. 3 22 *).

V. 16f. Erst hier wird ganz klar, warum der Apostel noch einmal auf die Bewährung der Heilsgewissheit in der Gebetserhörung zu sprechen kam. Das Einzige, was ja in Wahrheit die Heilsgewissheit erschüttern kann, ist das auch beim Christen immer noch thatsächlich vorkommende Sündigen (vgl. 1 8). Zwar wenn er diese Sünde bekennt, wird dieselbe ja immer wieder getilgt (1 9) auf Grund der fortdauernden Fürbitte unsers Versöhners (2 1f.); aber wenn er sie nicht erkennt und somit in der Finsterniss wandelt (1 6), so ist er ja nicht mehr im Heilsstande, kann also auch nicht auf die Erhörlichkeit des

---

*) Lchm. schreibt mit B statt des ersten εαν, Rcpt., Lchm., Trg. statt des zweiten εαν mit BKL ein αν. Die Rcpt. hat παρ (AKLP) statt απ. Die Verbindung des ἐάν c. Indic. hat schwerlich eine besondere Bedeutung (wie Wstc. sie sehr künstlich herauszubringen sucht), sondern kann nur aus einer Gleichgültigkeit gegen die grammatisch präzise Ausdrucksweise erklärt werden (vgl. Buttm., Gramm. des neutestamentl. Sprachgebr. S. 192), die hier ihren Grund darin hat, dass die Korrespondenz mit dem folgenden οἴδαμεν noch handgreiflicher hervortreten sollte. Wenn man sagt, es sollte dies Wissen als unzweifelhaft bei den Gläubigen vorausgesetzt werden (Dstrd., Hth., Luth.), so ist ja damit eben nicht erklärt, woher der Verf. ἐάν und nicht εἰ schrieb. Der Gedanke daran, dass Gott das Erbetene nicht immer in der Form giebt, in der wir es erbeten haben (Hth.), obwohl unzweifelhaft richtig (vgl. Mt 7 9ff.), oder dass er es nicht sofort thatsächlich giebt (Wstc.), wir also auf die Gewährung warten müssen, gehört gar nicht hierher, wo alles Gewicht auf dem ideellen Besitz des Erbetenen liegt. Das ἔχομεν steht natürlich nicht von der gewissen Zukunft (Grot., de W.) oder geradezu für das Futur. (Krl.: Attraktion zum Praes. οἴδαμεν!), auch nicht von der konstanten Regel (Lck.).

Gebets verwiesen werden, die nur die Folge des im Glauben besessenen Lebens ist (vgl. V. 13f.). Gehört er aber noch der Christengemeinde an, so ist diese es oder vielmehr jeder Einzelne in ihr, der kraft jener mit der Heilsgewissheit verbundenen Gewissheit der Gebetserhörung die eingetretene Störung hinwegschaffen und ihm so wieder zum Heile verhelfen kann. Nur darf man, um an jener nicht irre zu werden, nicht vergessen, dass es auch eine Grenze giebt, über welche keine Macht der Fürbitte hinüberreicht. — ἐάν τις ἴδῃ) setzt, ganz wie 1 6 und häufig, den objektiv möglichen Fall, dass einer, d. h. ein Glied der Christengemeinde seinen Bruder sündigen sieht. Dass nicht darauf reflektirt wird, was der Sündige selbst zu thun hat, sondern was der, welcher ihn sündigen sieht, thun wird, weist bereits klar darauf hin, dass ein Fall gedacht ist, wo der Sündigende selbst seine Sünde nicht erkennt und also nicht zugänglich ist für die Mahnung, was er etwa nach 1 9 in diesem Falle zu thun hat, sondern wo nur noch die Fürbitte des Bruders (αἰτήσει) für ihn eintreten kann, um ihm, der als christlicher Bruder natürlich im Glauben das Leben empfangen hat (V. 11f.), also aus dem Tode, in dem sich der natürliche Mensch befindet, in das Leben übergegangen war (3 14), aber durch sein (unbereutes) Sündigen des Lebens verlustig gegangen ist, dasselbe wieder zu verschaffen. Denn es wird bestimmt vorausgesetzt, dass auch hier, wie überall nach V. 14f., das Gebet des Bruders für den Bruder Erhörung findet und er ihm das Leben geben (καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν), d. h., wie Jak 5 20, durch seine Fürbitte vermitteln wird, dass Gott ihm wieder dazu verhilft *).

---

*) Das ειδη (Lchm.), das nur eine Min. hat, ist nur durch ein Versehen in den »katholischen Briefen« (a. a. O. S. 210. 11) in den Text hineingekommen, da nirgends in der voraufgehenden Untersuchung die Stelle besprochen ist. Wenn ich ebendaselbst (vgl. auch 5. Aufl.) diesen Fall einen Ausnahmefall genannt habe, so mag dieser Ausdruck ungenau sein, da ja eine bestimmte Regel für denselben aufgestellt wird; aber sicher ist nicht von der Fürbitte geredet, um die Todsünde zur Sprache zu bringen (Hltzm.), sondern da der ganze Kontext von der Heilsgewissheit handelt, kann des Falls einer Todsünde nur gedacht sein, um nicht durch die in ihrem Falle ausgeschlossene Gebetserhörung die nach V. 14f. an ihr erkennbare Heilsgewissheit zu erschüttern. Da ausdrücklich von dem ἀδελφός die Rede ist, so ist weder an den Nächsten überhaupt (Cal.), noch an den Nichtchristen mit (Ebr.) zu denken. Dass das ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν (Lev 5 6) irgendwie nachdrucksvoller sei, als das ποιεῖν ἁμαρτίαν (Hth., Brn., Wstc.), ist völlig unnachweislich. Völlig willkürlich ist es natürlich auch, dem Fut. αἰτήσει den Imperativ unterzuschieben (Ebr., Krl.) und als Subjekt desselben die Gemeinde (Ndr., Ew.) oder als Subjekt des unmittelbar damit verbundenen καὶ δώσει Gott zu denken (Grot., Lck., Snd., Erdm., Wstc.). Wie sich die durch die Fürbitte vermittelte Gnadenwirkung Gottes an ihm vollzieht, ist nicht angedeutet. Sicher ist nur, dass es

Nur muss dabei erwogen werden, dass es sich bei der Fürbitte um einen Fall handelt, wo der Bruder nach dem Urtheil des Bruders (bem. die subjective Negation) eine endgiltig zum Tode führende (*πρὸς θάνατον*, ganz wie Evang. 11 4) Sünde nicht begangen hat. Der Ausdruck knüpft an die a.t.liche Unterscheidung der Sünden, die noch auf Grund der Opfersühne vergeben werden konnten, von der Todsünde (Num 18 22, vgl. dazu 15 29—31) an, die unabwendbare Todesstrafe zur Folge hatte (vgl. Hbr 10 28). Nur ist hier natürlich nicht an den leiblichen Tod zu denken, der ja für den christlichen Bruder, so lange er noch gläubig ist, nach Evang. 11 25f. alle Bedeutung verloren haben würde, sondern an den Verlust des durch den Glauben empfangenen wahren Lebens. Wie es nach Evang. 8 24 für den Nichtchristen zu einem Sterben in seinen Sünden, das für immer vom wahren Leben ausschliesst, nur kommen kann, wenn er nicht zum Glauben gelangt, so kann es für den christlichen Bruder, von dem hier ausschliesslich die Rede ist, nur eine Sünde geben, die endgiltig zum Tode führt, das ist der Abfall vom Glauben, wie er für die Antichristen durch ihr Ausscheiden aus der Gemeinde (2 19) konstatirt ist *). — *τοῖς ἁμαρτάνου-*

---

sich nicht um neue Lebenskräftigung (Hth., Ebr.) handeln kann, da ja seine Sünde, wie alles Sündigen (Evang. 8 21), ihn des Lebens verlustig gemacht hat, wenn es ihm wiedergegeben werden soll. Dies kann aber nur geschehen, wenn er auf dem 1 9 angedeuteten Wege von Gott zur Erkenntniss seiner Sünde und zur Bitte um Vergebung gebracht wird, was freilich voraussetzt, dass der Grund des Glaubens in ihm noch unerschüttert geblieben ist.

*) Die Todsünde kann daher nie in irgend einer einzelnen, wenn auch noch so schweren Uebertretung göttlicher Gebote bestehen, die ja immer nach 1 9 durch aufrichtige Busse Vergebung erlangen kann. Von einer Sünde, die obrigkeitlich mit dem Tode bestraft wird, die Gott mit tödtlicher Krankheit oder plötzlichem Tode bestraft, oder welche die Kirche mit Exkommunikation bedroht, woran Aeltere dachten, ist selbstverständlich nicht die Rede. Aber alle dogmatisirenden Betrachtungen der Ausleger, die vielfach (vgl. Clv., Bez., Cal., Snd.) von Mt 12 32 ausgehen, sind hier ebenso irreführend als unnöthig, wo der Gedankenzusammenhang der johanneischen Anschauung so klar vor Augen liegt. Auch dass der Abfall von Christo (vgl. Lck., de W., Hpt., Rth., auch Ebr.) sich in sündlicher Lebensführung bekunden müsse (Hth., Brn.), um sichtbar zu werden, ist unrichtig, zumal das Folgende zeigt, dass die Erkennbarkeit der Todsünde keineswegs eine unbedingte ist. Dagegen bildet Hbr 6 4—8. 10 26. 31 eine vollgültige Parallele, aus der auch erhellt, dass es sich hier nicht bloss um eine Schärfe handelt, welche der kirchlich-gnostische Gegensatz zur Zeit des Briefstellers erhalten hatte, und um eine Verleugnung von Mt 5 44. 13 29f. Lk 23 43 (Hltzm.), die mit dieser Aussage absolut nichts zu thun haben. Krl. denkt nach seiner unglaublichen Verdrehung des ganzen Briefs als die Todsünde den Hass, als die Sünde, die durch Fürbitte vergeben werden kann, den Götzendienst.

σιν μὴ πρὸς θάνατον) Die pluralische Apposition zu dem Sing. αὐτῷ hat immer etwas Inkorrektes; ohne ausreichendes Gefühl für sprachliche Korrektheit wählt der Apostel den Plural, um den Gedanken dahin zu verallgemeinern, dass überhaupt nur bei solchen, bei denen der Fall eintritt, dass sie nicht zum Tode sündigen (daher das μή), die Fürbitte den vorher zugesicherten Erfolg haben kann. Dieser Zusatz wäre aber völlig zwecklos, weil rein tautologisch, wenn damit nicht angedeutet sein soll, dass der Einzelne in seinem Urtheil sich irren kann, dass also auch da, wo er meinte, für einen Bruder zu beten, der nicht zum Tode gesündigt habe, der verheissene Erfolg nicht eintreten kann, weil derselbe trotz seiner besseren Meinung doch in der That zum Tode gesündigt hatte, also bereits völlig vom Glauben abgefallen war. Eben darum hebt der Verf. noch einmal hervor, dass es eine Sünde zum Tode giebt (ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον), von der er nicht rede. In der Verheissung, die der Apostel der Fürbitte ertheilt, lag selbstverständlich indirekt die Aufforderung zu derselben. Nachdem nun aber die Möglichkeit des Falls einer Todsünde konstatirt ist, hebt er hervor, dass jene Aufforderung sich auf den Fall der Todsünde nicht beziehe. In Betreff jener (περὶ ἐκείνης) will er nicht gesagt haben (οὐ λέγω), dass der τις für den sie begehenden Bruder bitten solle (ἵνα, wie 3 11. 23. 4 21; ἐρωτήσῃ, wie Evang. 4 40. 14 16). Denn je verderblicher diese Sünde ist, desto dringlicher würde er ja zur Fürbitte für sie auffordern, wenn nicht dieselbe schlechterdings aussichtslos wäre. Das ist aber nur möglich, wenn der Apostel, wie der Hebräerbrief (6 4ff.), den Abfall vom Glauben für unwiderruflich hält, weil mit ihm der Zustand der Verstocktheit eingetreten ist, welcher für alles göttliche Gnadenwirken unzugänglich macht. Auch das auf das grammatisch zunächst stehende Subjekt bezogene ἐκείνης zeigt, dass dem Briefschreiber die Sünde, die nicht zum Tode führt, der Hauptgegenstand ist, von dem er handelt, und nicht die Todsünde, die nur erwähnt war, damit man nicht durch die unerhörbare Fürbitte für sie in seiner Gebetsfreudigkeit für sie beirrt werde *). — V. 17 zeigt vollends deutlich, was der eigent-

*) Die Wortstellung erlaubt weder das οὐ, noch das περὶ ἐκείνης (Wstc.) statt mit λέγω mit dem ἵνα ἐρωτήσῃ zu verbinden. Es kann daher nicht von einem Verbot der Fürbitte für eine Todsünde (Clv., Bez., Bng., Snd.), nicht einmal von einer indirekten Abmahnung von derselben (Hth., Brn.) die Rede sein, in welchem Falle ja selbstverständlich μή stehen müsste, ebenso wenig freilich von einer Gestattung derselben (Ndr.). Da ἐρωτᾶν eigentlich: fragen heisst, also mehr die Anfrage bezeichnet, ob das Gewünschte nicht geschehen dürfte, so könnte hier durch den Wechsel der Verba angedeutet sein, dass der Apostel selbst nicht von einer schüchternen Anfrage rede in Betreff der Tod-

liche Zweck der ganzen Erörterung ist; denn offenbar, um zu zeigen, wie weiten Spielraum immer noch die Fürbitte für den sündigenden Bruder behalte trotz des V. 16 besprochenen Falles (vgl. Hpt., Wstc., Hltzm.), kehrt der Apostel noch einmal zu der Sünde zurück, die nicht zum Tode führt. — πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία) bestimmt den Umfang der Sünde, wie 3 4 ihr Wesen. Alles, was im Gegensatze steht zu dem normalen gottwohlgefälligen Wesen (2 29. 3 7), ist ἀδικία (1 9); und da alles dieses unter den Begriff der Sünde fällt, so sind der Fälle unzählig viel, wo man den Bruder sündigen sieht. Unter ihnen aber giebt es (καὶ ἔστιν) Fälle genug, wo die Sünde eine Sünde ist, die nicht zum Tode führt, und wo also das V. 16 von der Todsünde Gesagte keine Geltung hat. Hier, wo es auf eine ganz objektive Bezeichnung dieser Art von Sünde ankam, musste natürlich οὐ πρὸς θάνατον stehen *).

V. 18ff. οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει) Wenn der vorige Vers andeuten wollte, wie oft es vorkomme, dass man den Bruder sündigen sehe, so lag es nahe, hervorzuheben, dass freilich bei dem wahren Christen dieser Fall überhaupt nicht eintrete, um der empirischen Gestalt des Christenlebens gegenüber das normale Wesen desselben zu verwahren, von dessen Betrachtung alle Erörterungen des Briefes ausgehen. Wir wissen, dass jeder, dessen Gezeugtsein aus Gott dauernd sein Wesen bestimmt, nicht sündigt (vgl. 3 9). Da das Subjekt wechselt und da der mit ἀλλά eingeführte Gegensatz sachlich den Grund der im Vorigen ausgesprochenen Gewissheit enthält, ist der folgende Satz nicht mehr von ὅτι abhängig. — ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ) weist auf die grundlegende Thatsache der Zeugung aus Gott hin und zeigt, wie klar der Apostel die Bedeutung des Perf. und Aor. unterscheidet. Wer einmal

---

sünde. Dagegen ist es nach Evang. 19 31. 38 weder richtig, dass in dem ἐρωτᾶν eine Gleichstellung des Bittenden mit dem Gebetenen liegt und darum nur Jesus es gebrauche (Dstrd., Brn.), noch dass das αἰτεῖν, weil es auch »fordern« heisst, eine species humilior des Gebetes sei (Bng.); auch ist das ἐρωτ. nicht gebraucht, weil ein Gebet des Bruders für den Bruder zum gemeinsamen Vater gemeint sei (Wstc.). Einen mildernden Kommentar zu Joh 17 9 (Hltzm.) kann man hier nur bei völliger Missdeutung jener Stelle finden. Alle Versuche, die inkorrekte Apposition zu rechtfertigen, sind vergeblich; denn das αὐτῷ ist eben nicht kollektivisch (Lck., Dstrd., vgl. Ersm.), sondern geht auf den im Vordersatz genannten sündigenden Bruder.

*) Der Vers soll sicher nicht vor Gleichgültigkeit gegen die Vergehungen des Christen warnen (gegen Huth.). Es ist keineswegs nöthig, das καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον adversativ zu fassen (Ebr., vgl. Luth.: die logische Verbindung ist »zwar—aber«), oder gar mit Parenthesirung alles dazwischen Stehenden an ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον V. 16 anzuschliessen (Hpt.).

aus Gott gezeugt ist, bewahrt sich selbst (τηρεῖ ἑαυτόν), erhält in Kraft der göttlichen Gnadenwirkung das durch jene Zeugung entstandene Wesen aufrecht gegen jede Alterirung durch eine von aussen her kommende, ihm feindselige Macht und wird so ein γεγεννημένος. Welches jene feindselige Macht ist, sagt das καὶ ὁ πονηρός (vgl. 2 13). Der Teufel ist, wie bei Christo selbst, bei dem er keinen Anknüpfungspunkt fand (Evang. 14 30), dem Sichselbstbewahrenden gegenüber so ohnmächtig, dass er ihn nicht einmal anzurühren (οὐχ ἅπτεται, wie Ps 105 15), geschweige denn sein gottgezeugtes Wesen, welches alles Sündigen ausschliesst, irgend wie zu alteriren vermag *). — V. 19. Das asyndetisch anhebende οἴδαμεν ὅτι nimmt gewissermaassen das οἴδαμεν ὅτι aus V. 18 auf. Was dort in Form einer allgemeinen Betrachtung gesagt war, soll nun auf die Glieder der Christengemeinde angewandt werden (vgl. Lck.); daher bedurfte es auch nicht eines betonten ἡμεῖς, da ja selbstverständlich schon V. 18 an keinen Anderen gedacht ist. Vielmehr wird der Hauptbegriff aus V. 18 aufgenommen in dem ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, das der Apostel den Lesern schon 4 4 zusprach. Die Herkunft aus Gott ist ja die natürliche Folge der Zeugung aus Gott, weshalb in der Gemeinschaft, welcher der Verf. und die Leser angehören, das Sündigen, von

*) Bei dem engen Anschluss dieses Verses an V. 17, der freilich gänzlich verkannt wird, wenn man in ihm den Grund der Gebetszuversicht V. 14 (Lck.) oder die Tendenz findet, der Gleichgültigkeit gegen die Sünde vorzubeugen (Bng., Wstc.), ist es unmöglich, hier den eigentlichen Briefschluss beginnen zu lassen, der durch das dreifache οἴδαμεν markirt sein soll (Hth., Ebr.), obwohl diese drei keineswegs parallel stehen (vgl. zu V. 20). Natürlich ist es auch hier ebenso willkürlich, bei οὐχ ἁμαρτάνει zu ergänzen: πρὸς θάνατον (Rth. nach Bez. und Aelteren), wie dem Gedanken die Spitze abzubrechen, indem man ein »nicht oft« einschaltet (de W.) oder ihn auf das bezieht, was der Christ am Ziele seiner Entwickelung ist (Hpt.). Durchaus unzulässig ist es, nach ἑαυτόν ein ἁγνόν zu ergänzen (Lck., de W.) oder τηρεῖν ἑαυτόν im Sinne des Medium zu nehmen (Ebr.: auf der Hut sein, sich in Acht nehmen). Wollte man mit Tsch., Trg., WH., Nstl. αυτον lesen, so könnte man freilich nicht ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θεοῦ von Christo verstehen (Wstc.), von dem aus guten Gründen dies γεγεννῆσθαι bei Johannes nie ausgesagt wird, geschweige denn von Gott (wofür Krl. ohne weiteres: seine Gebote einsetzt), sondern müsste zugestehen, dass der Verf. (freilich höchst gekünstelt) ausdrücken wolle, wie der einmal aus Gott Gezeugte das durch die Zeugung entstandene Resultat (d. h. sich selbst, den γεγεννημένος) bewahrt. Aber die Lesart von AB ist eine einfache Nachlässigkeit des ältesten Textes, wenn derselbe nicht αὐτόν gelesen haben wollte (vgl. zu V. 10). Warum man das ἅπτεται gegen seinen Wortsinn von Schädigung in der Versuchung (Dstrk., Hth.), oder von Festhalten (Luth.) nehmen soll, ist doch nicht abzusehen; und dass es bloss Gott nicht duldet (Ebr.), widerspricht dem absichtlich vorausgeschickten τηρεῖ ἑαυτόν.

dem V. 16f. die Rede war, eigentlich überhaupt nicht vorkommen sollte. Wie also die erste Aussage des Verses dem Anfang von V. 18 entspricht, so entspricht die zweite in einem ebenso selbstständigen Satze seinem Schluss, indem nun wieder in concreto von der gottfeindlichen Welt in ihrer Gesammtheit (ὁ κόσμος ὅλος, wie 2 2, nur mit nachgestelltem Adjektiv), die den Gegensatz zur Gemeinde bildet, d. h. von allen einzelnen Gliedern derselben das entgegengesetzte Verhältniss zum Teufel ausgesagt wird, wie von den Gottgezeugten in V. 18. Wenn der Teufel jene nicht anrührt, so kommt bei der Welt ein solches Anrühren gar nicht erst in Frage. Sie, die ganz und gar an ihn hingegeben ist, wie der Christ an Christum oder Gott, wenn er in ihm sein dauerndes Lebenselement hat (2 24), kann natürlich nur stets und in Allem von ihm bestimmt werden. Der Ausdruck ist offenbar durch diesen Gegensatz bestimmt; nur dass das κεῖται noch stärker die völlige Passivität ausdrückt, mit welcher sie seiner Macht dahingegeben ist und bleibt (vgl. Hth., Brn.) *). — V. 20. οἴδαμεν δέ) bringt eine nähere Bestimmung darüber, inwiefern die Christen, obwohl der V. 19 auf sie angewandten Aussage V. 18 der V. 16f. erörterte Fall zu widersprechen schien, ihrer göttlichen Herkunft gewiss sein können (vgl. Hpt.), und diese wird, wie so oft, mit δέ nachgebracht. Hier wird also klar, dass die drei οἴδαμεν keineswegs parallel stehen; der Verfasser geht vielmehr noch einmal auf die letzten Gründe der christlichen Heilsgewissheit zurück und darum zunächst auf die geschichtliche Thatsache, die freilich nur der Gläubige anerkennt und bekennt: ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει. Dass der ewige gottgleiche Sohn in der geschichtlichen Erscheinung Jesu als der bleibende Mittler der vollen Gottesoffenbarung immer noch da steht unter uns (ἥκ., wie Evang. 8 42), das ist dem Apostel die Grundthatsache, auf der sein Glaube fusst **). Daher schliesst sich daran auch ausdrücklich im Perf.

---

*) Man kann nicht sagen, dass die Pointe des Verses in dem Gegensatze von Welt und Gemeinde liegt (Hth.), der dann durch ein ἡμεῖς oder eine Adversativpartikel ausgedrückt wäre; aber die Anwendung des Allgemeinsatzes in V. 18 auf die konkreten Verhältnisse führt nothwendig zu demselben. Schon das Verhältniss der beiden Verse zu einander verbietet, das ἐν τῷ πονηρῷ neutrisch (Erdm., Rth. nach Aelteren) zu fassen, und den zweiten Satz, der eben so selbständig ist wie die zweite Hälfte von V. 18 der ersten gegenüber, von ὅτι abhängen zu lassen (Hpt.).

**) An dem δέ, das unmöglich einen Gegensatz zum Vorigen (de W., Hth.) bilden kann, da eine Aussage über das christliche Bewusstsein nun einmal keinen Gegensatz bildet zu dem über den thatsächlichen Zustand der Welt Gesagten, nahmen schon die Abschreiber Anstoss und verwandelten es in και (A Lchm.) oder liessen es ganz fort (LP). Trotz der Proteste der meisten Neueren gegen Bng. bleibt es doch dabei,

das καὶ δέδωκεν ἡμῖν an, weil das mit diesem Dasein des Sohnes Gottes gegebene Geschenk ebenfalls ein dauerndes ist. Dies Geschenk wird aber bezeichnet als ein Erkenntnissvermögen (διάνοιαν, wie Prv 2 10. Eph 4 18), wie es die Menschheit vor ihm schlechthin nicht besass und nach 4 12 nicht besitzen konnte. Es handelt sich nämlich um ein Vermögen zur Erkenntniss (ἵνα γινώσκομεν) Gottes, der hier, weil dem Verf. bereits die Warnung vor den Idolen vorschwebt, mit welcher er den Brief schliessen will (V. 21), als der Wahrhaftige (τὸν ἀληθινόν) bezeichnet wird. Dass dabei an den wahrhaftigen Gott zu denken ist (Evang. 17 3), versteht sich von selbst, da der Sohn Gottes nur über das Wesen Gottes Aufschluss geben kann (vgl. Evang. 1 18). Aber freilich handelt es sich nicht um irgend welche Vorstellungen von Gott, wie sie sich der Mensch kraft des natürlichen Erkenntnissvermögens ja immerhin selbst bilden kann; denn das sind doch immer nur Wahngebilde von Gott. Den Wahrhaftigen, d. h. Gott, wie er seinem Wesen allein wirklich und vollkommen entspricht, vermag man nur in dem geschichtlich erschienenen Sohne Gottes zu erkennen *). —

---

dass ἥκει (Evang. 8 42) nicht soviel ist, wie ἐφανερώθη (Dstrd., Brn.), und nicht auf eine Thatsache der Vergangenheit, wie die Menschwerdung, geht (Hth., Luth.); sondern dass es ganz im perfektischen Sinne das Gekommensein als eine in ihrem Erfolge fortdauernde Thatsache bezeichnet. Das Richtige hat schon Hltzm. Freilich ist nicht von seinem Sein in uns (Krl.) die Rede, womit die Pointe der Aussage aufgehoben wird.

*) Eine seltsame Umkehrung war es, wenn Bng. als Subjekt von δέδωκεν Gott dachte und den ἀληθινός von Christo verstand. Die Bedeutung von διάνοια wird von den Neueren meist richtig gefasst. Es bezeichnet nicht die Einsicht selbst (Lck., de W., Krl.), sondern ursprünglich die erkennende, die Sache geistig durchschauende Thätigkeit. Hier aber kann man dabei nicht stehen bleiben (gegen Plus.), da eine Thätigkeit nicht verliehen, sondern nur ausgeübt werden kann. Es handelt sich also um das Vermögen zur Ausübung derselben, nur nicht speziell um das Unterscheidungsvermögen zwischen Gott und den Idolen (Hpt.). Aber man darf auch nicht die Uebersetzung: erkennender Sinn (Hth.), geistlicher Sinn (Brn.) oder Sinn überhaupt (Luth. nach Luther) vorziehen, wodurch die Vorstellung entsteht, als handle es sich um die Herstellung einer subjektiven Fähigkeit in uns (vgl. bes. Dstrd.), während doch durch das Gekommensein des Sohnes Gottes zunächst nur die objektive Möglichkeit der Gotteserkenntniss hergestellt wird. Aus der richtigen Auffassung von διάνοια ergiebt sich auch die korrekte Fassung des ἵνα. Als Finalpartikel könnte dasselbe nur von δέδωκεν abhängen, was schon darum unmöglich ist, weil das sonst ganz unbestimmte διάνοια nothwendig einer Erläuterung bedarf. Insofern ist das ἵνα auch hier reine Einführung eines Expositionssatzes (vgl. 5 3), nur dass es im Wesen der richtig verstandenen διάνοια liegt, dass, um ihr Wesen zu bestimmen, das Ziel derselben genannt werden muss. Dass in solchem Falle Joh. wohl ἵνα inkorrekt mit Ind. Praes. konstruiren

καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ) Wieder löst sich die Konstruktion auf, wie V. 18 und V. 19, und es folgt ein durchaus selbstständiger, nicht mehr von *ὅτι* abhängiger Satz; denn neben die dem Christen unbedingt gewiss gewordene grundlegende Heilsthatsache tritt die Thatsache der unmittelbaren christlichen Erfahrung. Das kann aber nicht das Sein in Gott sein, von dem es keine unmittelbare Erfahrung giebt, da ja immer wieder im Briefe Erkennungszeichen dafür angegeben werden (2 5. 3 24. 4 13. 15). Wohl ist das Sein in Gott nach 2 4f. die Folge des Gotterkennens; aber von diesem war ja im Vorigen noch gar nicht die Rede, sondern nur von der in dem Gekommensein Christi dazu uns eröffneten objektiven Möglichkeit (vgl. die vor. Anm.). Zur Wirklichkeit wird dieselbe ja erst, wenn der Gläubige sich ganz in Christum versenkt und in ihm die vollendete Gottesoffenbarung schaut. Dieses Seins in Christo, nach welchem sein ganzes geistiges Leben nur noch in ihm wurzelt, alle seine Impulse nur noch von ihm empfängt (vgl. 3 6), muss sich der Christ natürlich unmittelbar bewusst sein, und auf diese Thatsache seines innersten Lebens beruft sich der Apostel, indem er sagt: wir sind in dem Wahrhaftigen, und sofort erklärend hinzufügt: nämlich in seinem Sohne Jesu Christo (*ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Dass der Sohn Gottes, durch den das Wesen Gottes ganz erkannt werden soll, der Wahrhaftige genannt wird, wie der Vater, geschieht natürlich absichtlich, da schon Gott offenbar nicht als *ὁ ἀληθινὸς θεός* bezeichnet ist, wie Evang. 17 3, um ein Prädikat zu wählen, durch dessen Gleichheit die Gleichheit dessen, was wir erkennen, mit dem, in dem wir sind, dem Wesen nach schon im Ausdruck klar hervortritt. Damit zeigt sich der Einwand Beyschlag's, den sich Hltzm. aneignet, dass wenigstens Niemand in der Absicht, verstanden zu werden, in einem Athem zwei Subjekte gleich bezeichnen könne, der übrigens schon durch die zweifellos richtige Lesart in Evang. 1 18 widerlegt wird, in seiner ganzen Nichtigkeit. Dazu kommt, dass hier die hinzugefügte Apposition jedes Missverständniss unmöglich macht*). Um aber die volle Be-

---

konnte, ist nach V. 15 (*ἐὰν οἴδαμεν*) gewiss nicht unmöglich, und da hier alle Kodd. gegen K den Indic. haben, wird derselbe vorgezogen werden müssen (Kath. Briefe S. 212 steht, wie aus der Anm. erhellt, nur durch einen Druckfehler *γινωσκωμεν*). Allerdings findet sich ein ganz analoges Beispiel nicht, da der Ind. Evang. 17 3 nicht zu halten ist (vgl. Textkrit. Unters. N.F. IV, 2, S. 66); und die Möglichkeit eines alten Schreibfehlers ist wenigstens nicht schlechthin ausgeschlossen.

*) Freilich verwerfen alle neueren Ausleger die Fassung des *ἐν τῷ υἱῷ* als Apposition (vgl. Ersm., Seb. Schmidt) und erklären dasselbe als Bezeichnung dessen, auf dem unser Sein in Gott beruht (vgl. Dstrd.). Das wäre vielleicht für die paulinische Lehrsprache möglich; für die

rechtigung dieser Identifizirung sicher zu stellen, fügt der Apostel noch ausdrücklich hinzu: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός*. Die grammatisch nächstliegende Beziehung des *οὗτος* ist ohne Frage die auf *Ἰησ. Χριστ.*, den Sohn Gottes (Bng., Snd., Ebr., Rth., Brn. nach älteren dogmatistischen Auslegern); dieselbe wird aber dadurch logisch unbedingt nothwendig, dass es eine völlig leere Tautologie wäre, von dem *ἀληθινός* noch sagen zu wollen, dass er der wahrhaftige Gott sei. Auch der Artikel, welchen der Gegensatz gegen die *εἴδωλα* V. 21 erforderte, macht gar keine Schwierigkeit, da ja nicht eine Wesensbeschaffenheit Christi ausgedrückt werden sollte (wie etwa in dem *θεὸς ἦν ὁ λόγος* Evang. 1 1), sondern ausgesagt werden, inwiefern wir durch unser Sein in Christo den wahrhaftigen Gott selbst erkennen können, was doch offenbar nur der Fall ist, wenn er selbst der wahrhaftige Gott ist. Dass damit der Vater und der Sohn in unzulässiger Weise vermischt werden, mag für eine streng dogmatische Schulsprache ganz richtig sein; aber eine solche spricht eben der Apostel nicht, dessen ganzes christliches Leben in der Ueberzeugung wurzelt, im Sohne den Vater zu haben, in Christo den wahrhaftigen Gott selbst *). Diese Deutung bestätigt aber

---

johanneische, wo das *ἐν υἱῷ* nie etwas Anderes, als das Sein in Christo bezeichnet, ist es unmöglich, und selbst für jene wäre es neben dem eben anders gebrauchten *ἐν τῷ ἀληθ.* unerträglich hart. Wenn man dies *ἐν τῷ υἱῷ* aber, wie gewöhnlich, erläutert: dadurch, dass wir im Sohne sind, so verbindet man in dem *ἐν* zwei völlig heterogene Bedeutungen und übersieht, dass, wenn das erläuternde *ἐν τῷ υἱῷ* nicht, wie doch zweifellos zunächst liegt, Apposition zu *ἐν τῷ ἀληθ.*, sondern präpositionelle Bestimmung des *ἐσμὲν ἐν τ. ἀληθ.* sein sollte, dies nothwendig, wenn es verstanden werden sollte, durch ein *ὄντες* ausgedrückt sein müsste. Dass die Beziehung des *αὐτοῦ* die appositionelle Fassung ausschliesst (Hth., Hpt.), ist offenbar unrichtig, da bei dieser ja über die Beziehung auf *τὸν ἀληθινόν* kein Zweifel sein kann, und da bei Joh., bei dem der *υἱός* überall schon als wesensgleich mit dem Vater gedacht ist, schon in der Bezeichnung Christi als Sohn des *ἀληθινός* angedeutet ist, woher dieser selbst *ὁ ἀληθινός* genannt werden kann.

*) Bei der Beziehung des *οὗτος* auf Gott sucht man der unerträglichen Tautologie dadurch zu entgehen, dass man sagt: dieser, d. h. der Vater Jesu Christi (Hth.: im Gegensatz zu den *εἴδωλα*, der aber schon in dem einfachen *τὸν ἀληθινόν* lag) oder der Gott, mit dem wir durch Christus in Gemeinschaft stehen (Hpt., Wstc.), welchen wir in ihm erkennen und haben (Dstrd., Luth.); allein das Auffallende ist ja eben, dass dieser Gott nach der gangbaren Auffassung schon zweimal als der Wahrhaftige bezeichnet war, und zwar in einer Weise, welche es als selbstverständlich voraussetzte, dass damit der wahrhaftige Gott gemeint sei. Das *οὗτος* aber könnte bei der gangbaren Fassung grammatisch eben nur auf *τὸν ἀληθινόν* — *τῷ ἀληθινῷ*, aber nicht auf das dabei gedachte Subjekt ohne dies Prädikat gehen, dem jetzt erst wieder dies Prädikat beigelegt wird. Vgl. Krl.: »Dieser, nämlich der eben als Wahrhaftiger genannte Gott ist der (allein) wahrhaftige Gott«, nur dass eben dies »allein« nicht dasteht.

vollends das *καὶ ζωὴ αἰώνιος*. Es ist keineswegs zufällig, dass es im Evang. nie von Gott, sondern nur von Christo heisst, er sei das Leben (11 25. 14 6), was unzweifelhaft nach bekannter Metonymie heisst: der Vermittler, der Urheber des Lebens. Denn eben weil das Leben ursprünglich im Vater beschlossen und er die letzte Quelle des Lebens ist, hat er dem Sohne gegeben Leben zu haben in sich selber (Evang. 5 26, vgl. 1 4), damit dieser wie der Mittler alles Heils, so auch der Vermittler des Lebens für die Welt werde *). Von dem Logos des Lebens, in dessen geschichtlicher Erscheinung zuerst das wahre ewige Leben kundgeworden, um durch ihn vermittelt werden zu können, war der Brief ausgegangen (1 1f.); mit dem Hinweis auf Jesum Christum, als den gottgleichen Sohn, welcher der Vermittler ewigen Lebens ist, schliesst er. Damit kehrt aber zugleich der Schluss dieses Verses in seinen Anfang zurück, nach welchem der Sohn Gottes gekommen und da ist, um uns die Gotteserkenntniss zu ermöglichen; denn diese Gotteserkenntniss ist ja das ewige Leben (Evang. 17 3). Sind wir in Christo, den der Glaube als den gottgleichen Sohn Gottes erkennt, so bleiben wir versenkt in die volle Gottesoffenbarung in ihm und geniessen schon hier in solchem seligen Schauen Gottes ewiges Leben (V. 11 f.). Damit kehrt der Briefschluss zurück zu dem Gedanken, womit er begann, dass der Gläubige im thatsächlichen Besitz des ewigen Lebens seines Heilsstandes endgültig gewiss wird (V. 13).

V. 21. Wie sonst die apostolischen Briefe mit einem Segenswunsch zu schliessen pflegen, so schliesst dieser mit einer Warnung, die doch nichts Anderes will, als den Lesern den Segen, den sie in der Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes gefunden haben, sicher bewahren. Noch einmal tritt alle zärtliche Liebe des Apostels zu ihnen hervor in der Anrede: *τεκνία* (2 1). Abschied nehmend von ihnen, die er bisher ermahnt hat, bittet er sie, fortan sich selbst zu bewahren (*φυλάξατε ἑαυτά*, absichtsvoll statt des Mediums Lk 12 15) vor den Abgöttern, in jedem einzelnen Falle, wo dieselben versucherisch an sie herantreten (bem. den Imper. Aor.). Das *ἀπὸ τῶν εἰδώλων* (vgl. I Ths 1 9) geht hier auf alle Wahngebilde, welche der Mensch sich von Gott macht im Gegensatze zu dem Einen wahrhaftigen Gott, der in Christo offenbar geworden (Evang. 17 3). Keinerlei Beschränkung ergiebt oder duldet der Kontext, als die, welche die

*) Der Art. vor *ζωη αιωνιος* (Rcpt.) hat nur Min. für sich (vgl. K: *ζωη η αιων.*, LP: *η ζωη η αιων.*). Ganz vergeblich beruft man sich auf Evang. 5 26, wo es heisst, dass Gott Leben in sich selber hat, aber nicht, dass er seinem Wesen nach Leben sei (Dstrd., Hth.), oder gar dass er die Quelle des Lebens sei, die man in ihm und seiner Gemeinschaft hat (Lck., Hpt., Luth.), oder gar auf Evang. 17 3 (Hltzm.), wo es nur heisst, dass die Erkenntniss Gottes das ewige Leben sei.

geschichtliche Situation des Briefes mit sich bringt. Sicher gehören dahin auch die Wahngebilde der Gnostiker, welche die antichristliche Leugnung des fleischgewordenen Gottessohnes zur Folge haben (vgl. Hth., Hpt.); aber der Begriff ist viel umfassender (gegen Luth.). Auch eine Gottesvorstellung, mit der man ein Nichthalten der göttlichen Gebote (2 4), ein Hassen des Bruders (2 9) oder irgend eine weltliche Gesinnung (2 16) wo nicht gar den Greuel des Libertinismus, für vereinbar hält, ist ein solches Wahngebilde. Alle Paränese des Briefes, die auf das Bleiben in Gott, wie er in Christo offenbar geworden (2 28), auf das Sichreinigen von der Sünde (3 3), vor Allem auf die Bewährung des Christenstandes in der Bruderliebe hinausging (3 18. 4 7. 11), schliesst sich zusammen in diese Abschiedswarnung *).

---

*) Ganz ungehörig ist nur die Beziehung derselben auf den Götzendienst im eigentlichen Sinne (Tert., Oec., Lck., Dstrd., Erdm., Rth. und Krl., der darauf seine ganze Erklärung des Briefes baut); denn dass für die schwächeren Christen bei den mannigfachen häuslichen und geselligen Versuchungen immer noch die Gefahr eines Rückfalls in denselben vorhanden war (de W.), davon zeigt unser Brief nicht die geringste Spur. Auch die Beziehung auf alle Formen des Aberglaubens, wie sie im Katholizismus oder im Kultus des Genius hervortreten (Ebr., Brn.), geht über die geschichtliche Erklärung des Briefes weit hinaus. Mit Recht bemerkt Wstc., dass der Artikel schon auf solche Wahngebilde hinweist, die im Gesichtskreise des Apostels und der Leser lagen. Die Rcpt. hat *εαυτους* (AKP) statt *εαυτα*, das wohl nur Luth. für grammatische Pedanterie hält, von der unsre ältesten Cod. (אB) wahrlich nichts wissen, und am Schlusse *αμην* (KLP).

Der zweite und dritte Brief des Johannes.

Einleitung.

1. Dass Klemens von Alex. noch mehr als einen Johannesbrief kannte, erhellt daraus, dass er I Joh 5 16 als ἐν τῇ μειζόνι ἐπιστολῇ stehend zitirt (Strom. 2, 15); die Adumbrationes reden ausdrücklich von einer secunda Joannis epistola, die sie als simplicissima bezeichnen. Irenaeus zitirt II Joh 11 (adv. Haer. I, 16, 3); II Joh 7f. verwechselt er III, 16, 8 mit Stellen des ersten Briefes, wo ja Aehnliches steht. Das Muratorische Fragment sagt schon in dem Abschnitte über das Evangelium Johannis ex discipulis, dass Johannes singula etiam in epistolis suis (proferre) dicens in semet ipsum, worauf I Joh 1 1 mit einem Abschluss aus 1 4 folgt. Offenbar meint der Verf. einzelne Reminiscenzen an Worte und Ereignisse aus dem Leben Jesu. Es ist aber ganz willkürlich, bei epistolae nur an den ersten Brief zu denken, da es nachher ausdrücklich heisst: epistola sane Judae et — Johannis duas in catholica habentur. Hierunter den 2. und 3. Joh. zu verstehen (Dstrd., Ebr., Hth., Luth.), liegt garkein Grund vor; es werden die oben erwähnten epistolae hier deutlich als eine Zweiheit bezeichnet; und das ist ohne Frage der schon bei Klem. und Iren. bekannte 1. u. 2. Brief*).

*) Dass dieselben durch den Zusatz: et (lies wahrscheinlich ut) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta irgendwie als unecht bezeichnet werden (vgl. Dstrd.), ist schon dadurch ausgeschlossen, dass es bei der ersten Erwähnung der epistolae heisst: sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur. Die viel missdeuteten, übrigens ohne

Vom dritten ist nirgends die Rede; er konnte als reiner Privatbrief keinerlei Anspruch auf Aufnahme in das Neue Testament machen, da ihm ähnliche Gründe, wie die, welche der Verf. für die Aufnahme der paulinischen Privatbriefe geltend macht, in keiner Weise zur Seite standen. Betrachtete man auch den zweiten Brief als einen Privatbrief, so konnte er ebensowenig in Betracht kommen; und so kann es keinesfalls auffallen, dass in der syrischen Kirchenbibel nur der erste Johannesbrief steht, wie auch Tertullian nur von einem weiss, wobei freilich dahin gestellt bleiben muss, ob die beiden kleineren in Syrien und Nordafrika zu ihrer Zeit bekannt waren. Während noch Cyprian nur den ersten Brief anführt, wird 256 auf dem Konzil zu Karthago II Joh 10f. auf Johannes in epistola sua zurückgeführt. Es ist hienach durchaus irreführend, wenn Hltzm. sagt, die Kirche habe sich nicht so rasch entschlossen, den 2. u. 3. Joh. dem Apostel zuzuschreiben. Der 2. gilt vielmehr im Anfang überall als ein Werk desselben Verfassers wie der erste. Erst mit dem Auftauchen des 3. beginnt der Zweifel an beiden. Origenes ist der erste, welcher nach Erwähnung des Briefes, den Johannes hinterlassen hat, sagt: *ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶν γνησίους εἶναι ταύτας* (bei Euseb. hist. eccl. 6, 25). Er selbst scheint zu diesen Zweiflern gehört zu haben, da er sie nie gebraucht, was übrigens nicht ausschloss, dass er in der stark rhetorischen Stelle in libr. Jos. hom. 7, 1 auch den Johannes zu denen zählt, die per epistolas (suas) die Bollwerke der Philosophie umgestürzt haben. Sein Schüler Dionysius v. Alex. sagt bereits in seiner Polemik gegen die Authentie der Apokalypse, dass der Evangelist dem katholischen Briefe seinen Namen nicht vorgesetzt habe, *ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ* (bei Euseb. hist. eccl. 7, 25); aber wenn auch das *φερομένῃ* schwerlich auf Bedenken gegen dieselben hinweist (gegen Ebr.), so bleibt doch ihre Erwähnung eine ganz nebensächliche. Trotzdem müssen seit Origenes alle drei Briefe immer allseitiger in kirchlichen Gebrauch gekommen sein, da schon Eusebius eine geschlossene Zahl von sieben katholischen Briefen in fester Reihenfolge vorfand. Eusebius kann sie natürlich nach

---

Frage zugleich auf die epistola Judae bezüglichen Worte können weder irgendwie die sapientia Salomonis zum N. T. rechnen, noch besagen wollen, dass die Briefe von Freunden dem Johannes zu Ehren geschrieben seien (vgl. Mangold), dessen Namen ja in der Adresse gar nicht genannt ist, sondern sie erklären aus der Analogie der sapientia Salomonis, wie die Urapostel (zu denen der Verf. auch den Judas rechnet), deren Aufgabe es eigentlich war, die Thaten und Worte Jesu in den Evangelien zu überliefern, dazu gekommen sind, auch Briefe zu seiner Ehre zu schreiben, die in ecclesia habentur, was der Ausdruck für ihre volle kirchliche Anerkennung ist.

seinen Grundsätzen, da sie ja keinesfalls so alt und allgemein anerkannt waren, wie der erste Brief, nur zu den Antilegomenen rechnen (vgl. hist. eccl. 3, 24. 25), wofür es ganz bedeutungslos ist, dass auch er nach dem Vorgange des Origenes zweifelt, ob sie von dem Evangelisten oder einem anderen Johannes herrühren. Von einem Schwanken seines Urtheils, das Hltzm. wahrgenommen haben will, ist darin nichts zu sehen. Wie man zu dem Zweifel an ihrer Abfassung durch den Apostel gekommen war, erfahren wir aus Hieronymus. Schon aus Papias wusste man von einem Presbyter Johannes neben dem Apostel, und durch Dionysius hören wir von zwei Johannesgräbern in Ephesus; es lag also nahe, die beiden kleineren Johannesbriefe, deren Verfasser sich als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet, dem zweiten Johannes zuzuschreiben (de vir. ill. c. 9), was nach Hieron. von den Meisten geschah (c. 19). In diesem Sinne hat ja noch ein neuentdecktes Kanonverzeichniss aus vorhieronymianischer Zeit (vgl. darüber zuletzt Joh. Weiss in ZwTh 1887, 2) mit seinem una sola gegen die epist. Johannis tres Protest eingelegt. Auch in der syrischen Kirche, wo die alte Kirchenbibel nur den ersten Brief enthielt, scheinen sich noch Bedenken gegen die beiden kleinen Briefe erhalten zu haben; aber schon zu Ephräms Zeit gab es eine vollständige syrische Bibelübersetzung, die alle drei enthielt.

2. Schon Erasmus schrieb beide Briefe auf Grund der Stelle des Hieronymus dem Presbyter Johannes zu; ihm folgten Grotius, J. D. Beck (observ. crit. exeg. Lips. 1798) und unter den neueren Kritikern besonders Credner und Wieseler, unter den Kommentatoren Jachmann (Komm. über die kath. Briefe, Leipz. 1838) und Ebrard. Allein wie der zweite Johannes, der doch nur zur Unterscheidung von dem Apostel nach seiner Amtsstellung als der Presbyter bezeichnet wurde, sich den Presbyter schlechthin nennen konnte, ist doch ganz unbegreiflich *) Ob nun freilich der Apostel seines hohen Alters wegen (Carpz., Snd., Bleek) oder seiner Amtsstellung wegen (Lck., Dstrd., Brn., Luth.) oder aus beiden Gründen (Wolf, Hth.) sich ὁ πρεσβύτερος nenne, darüber schwankt schon Oecumenius. Ersteres ist jedenfalls das Unwahrscheinlichste, da zur Bezeich-

*) Garnichts will es besagen, wenn Ebr. meint, dass er sich wegen seiner Stellung zu der Gemeinde der Kyria und des Cajus so bezeichnet, da das ja die Fortlassung des Namens nicht erklärt. Wenn sich Zahn wie Harnack auf Eus. hist. eccl. 3, 39 (freilich bei entgegengesetzter Auffassung) dafür berufen, dass der kleinasiatische Johannes der Presbyter schlechthin genannt sei, so folgt das aus dem τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε durchaus nicht, da wir ja nicht wissen, ob nicht der Zusammenhang ergab, dass damit eben der Presbyter Johannes gemeint sei.

nung seines Lebensalters der Verf. schwerlich einen Ausdruck gewählt hätte, der doch im kirchlichen Gebrauche ohne Frage mehrfach auch eine engere Beziehung hatte. Aber auch die andere Ansicht ist ohne Zweifel unrichtig, wenn man annimmt, dass der Verf. sich damit ein bischöfliches Verhältniss zu den Gemeinden, an die er schreibt, vindiziren wollte. Wie später Klemens seine Lehrer, so nennt schon Papias die Männer der ersten christlichen Generation, zu denen auch die Apostel gehörten, die Alten, und wenn man einen von diesen den Alten schlechthin nannte, so dass der Verf. sich durch diese Bezeichnung hinreichend kenntlich machen konnte, so muss er aus dem engsten (apostolischen) Kreise derselben der einzig noch Ueberlebende gewesen sein. Da nun die beiden kleinen Briefe schon durch die völlig gleiche Briefform dieselbe Hand verrathen (vgl. II Joh 1. 4. 12 mit III Joh 1. 3f. 13f.), und der erste derselben in Gedankengehalt und Ausdrucksweise ebenso vollständig mit dem grösseren Briefe übereinstimmt, wie dieser mit dem Evangelium, so können nur alle drei Briefe von demselben Verfasser herrühren. Man hat zwar auch auf eigenartige Ausdrücke hingewiesen; allein dieselben finden sich der grossen Mehrzahl nach im 3. Briefe, wo die ganz konkreten Verhältnisse, welche derselbe behandelt, allein dazu Anlass gaben. Dass aber *διδαχὴ Χριστοῦ* (II Joh 9f.) nicht unjohanneisch ist, zeigt Evang. 7 16f.; und dass V. 7 *ἐρχόμενος* statt *ἐληλυθώς*, V. 9 *θεὸν ἔχειν* statt *πατέρα ἔχειν* stehe, ist doch eine kaum ernst zu nehmende Behauptung. Man hat auch hier nur den Schein von Differenzen erwecken können, indem man Ausdrücke einander gegenüberstellte, die nach Sinn und Zusammenhang gar nichts mit einander zu thun haben. Denn dass II Joh 6 nicht *περιπατεῖν κατά* statt *ἐν*, V. 10f. nicht *εἴ τις* statt *ἐάν τις*, *εἰς οἰκίαν* statt *εἰς τὰ ἴδια*, *κοινωνεῖ* statt *κοινωνίαν ἔχει* stehen, bedarf keines Nachweises (Aehnliches bei Jülicher S. 160). Endlich hat man bald die Widersetzlichkeit des Diotrephes begreiflicher gefunden, wenn der Verfasser kein Apostel war, bald in ihrer Zurückweisung ein Zeichen apostolischer Autorität, beides natürlich gleich grundlos. Sicher ist, dass sich schwer begreifen lässt, wie diese beiden kleinen Briefe, von denen doch der erste kaum etwas Eigenthümliches enthält, das sich nicht schon in dem grösseren fände, sich überhaupt erhalten und in der Kirche kanonisches Ansehen erlangen konnten, wenn sie nicht als apostolische Dokumente überliefert waren.

3. Diejenigen, welche seit Bretschneider schon das Evangelium dem Apostel absprachen, konnten natürlich auch alle drei Briefe nicht für apostolisch halten. Bei der Wendung, die neuerdings die johanneische Frage genommen hat, ist damit ja streng genommen über die Echtheit unsrer beiden Briefe nichts

ausgesagt. Rühren dieselben, wie die gesammte johanneische Literatur, von dem Presbyter Johannes her, einem Herrenschüler, der auch noch der ersten Generation angehört (vgl. Harnack), auf den die ganze Tradition von dem kleinasiatischen Johannes zurückgeht, so kann dieser natürlich so gut wie der Apostel in seinem Kreise der Alte schlechthin geheissen haben. Dann ist er es natürlich, der sich im 2. und 3. Brief selbst als diesen πρεσβύτερος bezeichnet. Von Unechtheit kann erst da die Rede sein, wo mit der Tübinger Schule angenommen wird, dass der spätere Verf. sich habe als den Apostel Johannes (oder als jenes Kirchenhaupt Kleinasiens, das man als ὁ πρεσβύτερος zu bezeichnen pflegte) einführen wollen. Ersteres ist nun schon an sich äusserst unwahrscheinlich, da der Verfasser dann doch sicher sich als den Apostel bezeichnet und irgendwie seine Augenzeugenschaft geltend gemacht hätte. Gegen jede solche Unterschiebung aber spricht, dass dann auch die Verhältnisse, auf welche die Briefe sich beziehen, fingirt sein müssen; diese Verhältnisse sind aber jedenfalls so wenig klar angedeutet, dass sich diese Undurchsichtigkeit nur erklärt, wenn die Adressaten, denen sie bekannt waren, eben nur solcher Andeutungen bedurften, d. h. aber wenn es keine fingirten, sondern wirkliche Verhältnisse sind. Endlich ist ein irgend denkbarer Zweck dieser Fiktionen noch nicht nachgewiesen. Die Ansicht von Baur, dass die Briefe an den montanistischen Theil der römischen Gemeinde gerichtet seien, deren Bischof (Soter, Anicet oder Eleutheros) der symbolische Name Diotrephes bezeichne, hat nirgends Anklang gefunden. Allenfalls liesse sich ja der zweite Brief als ein offizielles Exkommunikationsschreiben gegen die Gnostiker erklären (Hilgenf., Hltzm., Jülicher), obwohl man schwer begreift, wie man dazu einen solchen matten Nachhall des ersten Briefes wählte mit einer Adresse, über deren Bedeutung bis heute gestritten wird, und wie der eigentliche Zweck des Briefes erst in V. 10f. und auch da in Folge der Doppeldeutigkeit der Adresse nicht sehr klar hervortritt. Ganz unbegreiflich wird aber dann der 3. Brief. Denn dass man damit dem Kirchenhaupt Kleinasiens das Recht vindiziren wollte, ἐπιστολαὶ συστατικαί auszustellen (Hilg.), das doch sicher bei einem hervorragenden Kirchenmanne so wenig wie bei irgend einer Gemeinde (II Kor 3 1) bestritten war, erklärt ja die übrigen fingirten Personalien so wenig, wie die Absicht, die Aufnahme im Dienste der Kirche durchreisender Brüder zu empfehlen (Jülicher); denn wenn damit zugleich eine »Herrschbegier blossgestellt« werden sollte, die nur unter den ganz konkreten Verhältnissen dieses Briefes mit dieser Aufnahme in Widerspruch trat, so können dieselben eben nicht jener Empfehlung wegen fingirt sein. Liegt aber seine eigentliche Pointe

in den »noch nicht ganz geheilten Spaltungen im eigenen Lager« (Hltzm.), so bezieht er sich wieder entweder auf wirkliche Verhältnisse, oder man begreift nicht, was ein kirchlich gesinnter Verf. des 2. Jahrh. für ein Interesse haben konnte, ein so wenig durchsichtiges Beispiel derselben aus einer angeblichen Vergangenheit vorzuführen. So begreift man, wie Koenen (ZwTh 1872, 2) auf den Einfall kam, den eigentlichen Zweck beider Briefe darin zu suchen, es solle durch Erinnerung an den Korinther Cajus (Röm 16_{23}. I Kor 1_{14}) gezeigt werden, wie der grosse Ungenannte (vgl. II Kor 11_4), der das vierte Evang. und den ersten Brief geschrieben habe, in die paulinisch-johanneische Zeit gehöre, eine Absicht, die freilich mehr bei einem Kritiker des 19. Jahrh., als bei einem Schriftsteller des 2. zu begreifen ist. Während es aber bis dahin meist als selbstverständlich erschien, dass wir hier nur einen Nachtrieb der pseudo-johanneischen Literatur haben, wollte Lüdemann (JprTh 1879, 4) gefunden haben, dass die beiden kleinen Briefe noch ganz unbefangen an den ephesinischen Presbyter anknüpfen (vgl. dagegen Holtzm. und Pfleiderer, Urchristenth. p. 801), während im ersten bereits die Identifizirung desselben mit dem Apostel beginnt, die im Evangelium vollendet wird; und Thoma (die Genesis des Johannesev. Berlin 1882) betrachtet wenigstens den ersten Brief als Nachfolger des zweiten und dritten. Unter Voraussetzung der Unechtheit ist es natürlich sehr gleichgültig, ob die Briefe noch vom Verf. des Evang. und des 1. Briefes, oder von einem zweiten (vgl. Jülicher), resp. dritten (Baur) Pseudojohannes herrühren, ja ob man mit Spaeth (in der Protestantenbibel) jedem der beiden kleinen Briefe noch einen besonderen Verfasser vindizirt (vgl. schon Schleiermacher).

4. Der zweite Brief ist an eine *ἐκλεκτῇ κυρίᾳ* gerichtet. Schon im kirchlichen Alterthum hat man dabei an eine einzelne Frau gedacht, die nach Grot. u. Aelteren Electa heissen sollte *), was doch schon durch die Bezeichnung ihrer Schwester V. 13 (*τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς*) ausgeschlossen wird. Allein eben diese Stelle, wie die Analogie von III Joh 1, zeigt auch, dass die Adressatin nicht *Κυρία* geheissen haben kann, wie nach Athanasius, Bng., Carpz., Krögel (Comm. de *κυρία* Joh. Lips. 1758) noch Lck., de W., Dstrd., Ebr. annehmen, da das sprach-

*) An der konfusen Notiz in den Adumbrationes des Klem. v. Alex. (secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae) ist nur so viel klar, dass hier eine Vermischung mit I Pt 5_{13} vorliegt, obwohl ihr Zahn, S. 581 f. einen Sinn abzugewinnen sucht. Baur hat gerade aus ihr geschlossen, dass die Kirche echt montanistisch als die sponsa Christi vera, pudica, sancta betrachtet werde, und dass unter Babylon Rom zu verstehen sei!

widrige Fehlen des Art. vor dem Adj. durch keine »vertrauliche Nachlässigkeit« (Brckn.) zu erklären ist. Schon Luther, Wolf, Rittmeier (Diatr. de electa domina. Hlmst. 1706), B.-Cr., Snd., Brn. erkannten richtig, dass *κυρία* nur Appellativum sein könne. Aber auch wenn man dahin gestellt sein lässt, ob dieser Ausdruck konventioneller Höflichkeit der apostolischen Würde entspricht oder nicht, worüber die Ausleger streiten, ist es doch offenbar undenkbar, dass der Verf., wenn er den Brief überhaupt mit einer Adresse begann, in ihr nur den Charakter der Adressatin und nicht ihren Namen nannte, oder gar in ihr die Mutter des Herrn (Knauer, StKr 1833, 2) oder die Martha, die Schwester des Lazarus (Volkmar, die Evangelien p. 560) diviniren lassen wollte. Schon daraus folgt evident, dass dies Appellativum nur Bezeichnung einer Gemeinde sein kann (Cal., Michaelis, Hofm., Hilgnf., Ew., Wieseler, Hth., Luth.), was neuerdings ziemlich allgemein anerkannt und nur von Jülicher unter der Voraussetzung einer fiktiven Adresse wieder in Zweifel gezogen ist. Dazu allein stimmt der ganze Inhalt des Briefes. Eine Frau, deren Kinder alle wahren Christen lieben (V. 1), die ermahnt wird auf Grund des guten Beispiels, das einige ihrer Kinder geben (V. 4f.), und gegrüsst von den Kindern ihrer Schwester, ohne dass dieser selbst gedacht wird (V. 13), ist doch eben keine wirkliche Mutter, sondern eine mit ihren Gliedern in der Sache identische Gemeinde. Daher geht auch die Anrede sofort V. 6 aus dem Sing. in den Plur. über, um nur noch V. 13 zu jenem zurückzukehren; und es handelt sich nirgends um irgend welche persönlichen Angelegenheiten, sondern nur um die brennende Zeitfrage für die Gemeinde. Freilich kann unmöglich von der Kirche im Ganzen die Rede sein (so nach Hieron. noch Hilgnf., Lüdemann, vgl. auch Mang., Holtzm.), was schon V. 13 verbietet; aber ebenso willkürlich ist es, auf die ephesinische (Thiersch), jerusalemische (Augusti, kathol. Briefe. Lemgo 1801) oder irgend eine andere Gemeinde zu rathen. Was bei einer Einzelperson unmöglich, dass die Adressatin nicht genannt, sondern nur charakterisirt wird, ist natürlich bei einer Gemeinde ganz unbedenklich, wie die Adressen von II Petr. und Jud. zeigen. Der Ueberbringer wusste ja doch, welche Gemeinde gemeint war. Ihre Bezeichnung als *κυρία* kann freilich in keiner Weise auf ihr Verhältniss zum Herrn gehen, wie neuerdings wieder Luth. und Zahn annehmen, da sich weder beweisen lässt, dass eine Einzelgemeinde als die Braut (resp. Gattin) des Herrn bezeichnet werden kann, noch dass *κυρία* die Frau eines *κύριος* bedeutet. Es wird daher das Wort, wie unser »Herrin« im Unterschiede von »Frau«, die domina familiae bezeichnen. In ihrer Mitte sind dieselben Irrlehrer aufgetreten, die im ersten Briefe erwähnt werden (V. 7); aber die energische Warnung

vor denselben (V. 8f.), die bis zur ausdrücklichen Vorschrift ihrer Ausschliessung von der Brudergemeinschaft geht (V. 9f.), zeigt, dass sie noch nicht von der Gemeinde ausgeschlossen waren, wie I Joh 2 19. 4 1. Zweifellos gab es nach V. 4 in der Gemeinde solche, die nicht in der Wahrheit wandelten, und V. 5 deutet wohl auf Zwistigkeiten, die dadurch in der Gemeinde hervorgerufen waren. Gehört also die Gemeinde demselben Kreise an, an welchen der erste Brief gerichtet ist, so muss er wohl früher als dieser geschrieben sein. Dass freilich V. 10f. auf hitzige Jugend schliessen lasse und der Brief überhaupt kräftiger geschrieben sei, als der altersschwache erste (Eichh.), ist schon darum ganz verkehrt, da das Auftreten derselben Irrlehre jedenfalls im Grossen und Ganzen auf dieselbe Zeit deutet. Dass der Brief sich auf den ersten zurückbeziehe oder ihn voraussetze (Lck., de W.), kann man doch nur sagen, wenn derselbe von einem anderen Verf. herrührt (Ebr.), wie schon Huther bemerkt. Wenn der Verf. seinen baldigen Besuch verheisst (V. 12), so folgt daraus durchaus nicht, dass hier von einer Inspektionsreise die Rede ist (Lck., Ebr., Hth., Dstrd., Brn., Hltzm., Luth.). Dass der Brief auf Patmos geschrieben sei, kann natürlich V. 12 nicht beweisen (vgl. die Einl. zu I Joh § 2, 7); dass er an dem gewöhnlichen Aufenthaltsorte des Apostels, in Ephesus, geschrieben, ist ja das Nächstliegende, lässt sich aber auch nicht weiter beweisen. Näheres über die Verhältnisse, unter denen er geschrieben, scheint sich aus dem dritten Briefe zu ergeben.

5. Dass der dritte Brief, der ein reiner Privatbrief ist, uns überhaupt erhalten, erklärt sich wohl nur daraus, dass er mit dem zweiten im engeren Zusammenhange stand, wenn auch in älterer Zeit noch jener sein Charakter den kirchlichen Gebrauch desselben hinderte (vgl. Nr. 1). Dann aber ist es in der That höchst wahrscheinlich, dass der Brief, von welchem der Apostel dem Adressaten Nachricht giebt (V. 9), eben unser zweiter Brief ist (Ew., Hltzm, Zahn) *). Derselbe scheint, weil

*) Auch Harnack (Texte u. Unters. XV, 3b. S. 10) erklärt, dass vieles dafür spricht, entscheidet sich aber schliesslich doch dagegen, wie mir scheint, aus nicht zureichenden Gründen. Hatte der Verf. in dem Brief an Cajus die persönlichen Angelegenheiten besprochen, so konnte er um so mehr in dem Brief an die Gemeinde nur die Lehrfrage behandeln, und umgekehrt; er musste es sogar, um diese Fragen womöglich getrennt zu halten. Selbst die Antithese, in welche Harnack beide Briefe von einer Seite her stellt, würde obige Annahme keineswegs ausschliessen. Gerade weil der Verf. II. 10f. zeigt, wie energisch er die Gemeinde vor der Aufnahme falscher Brüder warnt, kann er so dringend mahnen, die von ihm kommenden zutrauensvoll aufzunehmen, da man bei ihnen sicher nicht Gefahr läuft, sich mit der Irrlehre zu beflecken.

der Apostel befürchtete, dass er der Gemeinde vorenthalten werde, wenn er ihn an den offiziellen Gemeindevorstand übersandte, an ein Gemeinde- oder Gemeindevorstandsmitglied Namens Demetrius geschickt zu sein, an das der Verf. den Adressaten unter Lobeserhebungen über dasselbe verweist (V. 12). Der Grund davon war nach V. 9f., dass ein gewisser Diotrephes, der in der Gemeinde ein Amt bekleidete und den entscheidenden Einfluss zu gewinnen strebte, dem Apostel feindselig gesinnt war, wie er durch Verleumdungen gegen ihn und durch sein Verhalten gegen Missionare, die der Apostel an die Gemeinde empfohlen, gezeigt hatte (V. 9f.). Wie weit er aber bereits die Mehrzahl der Gemeinde auf seiner Seite hatte, erhellt aus V. 15, wonach der Apostel in ihr nur noch eines Kreises von Freunden sicher war. So stellt sich unser Brief zunächst als ein Privatbrief dar, durch welchen dem Gemeindebriefe seine Aufnahme in der Gemeinde gesichert werden sollte. Wer der in der Adresse genannte Cajus war, wissen wir nicht; doch scheint er kein Amt in der Gemeinde bekleidet zu haben (gegen Ew.), vielmehr ein wohlhabender Privatmann gewesen zu sein, der sich schon früher durch Liebesübung gegen reisende Missionare ausgezeichnet hatte (V. 6). Auch jetzt handelt es sich darum, ihm aufs Neue reisende Missionare, die wohl den Gemeindebrief überbracht hatten, ans Herz zu legen (V. 6ff.) *). Weiter zu gehen in der Bestimmung der Verhältnisse, bleibt sehr misslich. Dass Diotrephes bereits die Stellung eines monarchischen Bischofs in der Gemeinde gehabt habe, wie Zahn und Harnack annehmen, lässt sich nicht erweisen. Dass er die Irrlehrer irgendwie, wenn auch nur durch zu grosse Toleranz, begünstigte (Zahn), erhellt so wenig, wie dass das Zerwürfniss in der Gemeinde mit der Irrlehre gar nichts zu thun hatte (Harnack). Wenn Letzterer in dem Brief ein Dokument des Kampfes sieht zwischen dem

---

*) Bei der Häufigkeit des Namens Cajus ist es natürlich ganz willkürlich, an den I Kor 1 14. Röm 16 23 erwähnten Cajus zu denken (gegen Koenen vgl. Nr. 3), oder an einen Cajus, der nach Const. ap. 7, 46 Bischof von Pergamon war (vgl. Wolf, Thoma). Auch Act 19 29. 20 4 kommen noch zwei Christen Namens Cajus vor. Irrthümlich hält man vielfach den Demetrius, von dem wir auch nichts Näheres wissen, für den Ueberbringer des Briefes, der dann wesentlich ein Empfehlungsschreiben für ihn wäre (vgl. Lck., Dstrd., Hilgnf., Hth., Brn., Wstc., Luth., vgl. dagegen schon Holtzm.). Der Wortlaut von V. 12 spricht nicht dafür; und die reisenden Missionare werden ja naturgemäss mit dem Gemeindebrief auch diesen überbracht haben. Der Besuch, den der Apostel dem Cajus verspricht (V. 14), ist dann natürlich derselbe, von dem II Joh 12 die Rede war. Wenn Hltzm. den Brief um 130—35 ansetzt, weil zu dieser Zeit die Wanderlehrer in der Didache vorkommen, so ist doch nicht abzusehen, weshalb es dergleichen nicht schon 40—50 Jahre früher gegeben haben soll.

Episkopat als Ausdruck der Souveränetät der Einzelgemeinde im Gegensatz zu ihrer älteren patriarchalischen Leitung und den durch diese begünstigten wandernden Virtuosen, so wird damit den reisenden Missionaren, die von ihrer freundlichen Aufnahme in einer andern Gemeinde der Gemeinde, von der sie ausgegangen (oder ausgesandt) sind, erzählen, eine Rolle von Zwischenträgern und Agenten des »Alten« zugeschrieben, von der unser Brief nichts sagt, und diesem eine recht beschränkte Beurtheilung der Verhältnisse und eine grobe Selbsttäuschung über den voraussichtlichen Erfolg des geplanten Besuches zugeschrieben. Was aber Luth. ausführt über die Wahrung des guten Rechts der freien kirchlichen Thätigkeit und die Nothwendigkeit kirchlicher Ordnung gegen hierarchische Selbstherrlichkeit und Independentismus, trägt doch zu sehr den Charakter, von den modernen Verhältnissen des Evangelistenthums abstrahirt zu sein, mit dem die wandernden Missionare unsers Briefes garnichts zu thun haben.

Ιωάννου β'.

So nach ℵB; P schickt *επιστολη* voran, das K mit *καθολικη* hinter *ιωαννου* hat; Rcpt. hat *ιωαννου του αποστ. επιστ. καθολ. δευτερα* (vgl. L: *του αγιου αποστολου ιωαννου του θεολογου επιστολη δευτερα*).

V. 1—3. Der briefliche Eingang. — *ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς*). Der Brief beginnt mit einer eigentlichen Adresse, in welcher der Verfasser sich und die Leser charakterisirt. Als der Alte wendet er sich an sie, sofern das Wort dessen, der noch aus der Ursprungszeit des Christenthums herstammt, der jüngeren Generation maassgebend sein muss (vgl. Einl. Nr. 2). Als eine von Gott zu seinem Eigenthume und damit zum Gegenstande seiner Liebe erwählte (vgl. I Pt 5 13) bezeichnet er die Gemeinde, an welche er schreibt, um ihr ihre hohe Bestimmung und heilige Verpflichtung ins Gedächtniss zu rufen. Absichtlich unterscheidet er die Gemeinde als Kollektivbegriff und die einzelnen Glieder derselben unter dem Bilde der Hausfrau (vgl. Einl. Nr. 4) und ihrer Kinder; denn bei den Zerwürfnissen innerhalb der Gemeinde gilt es entweder die Gemeinde als Ganzes zu gewinnen, um durch ihre Autorität einzelne Verirrte auf den rechten Weg zurückzuführen, oder durch die ihm befreundeten und anhänglichen Glieder auf die ganze Gemeinde zu wirken. — *οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ*) Das maskulinische

Relativ geht auf die Gemeindeglieder, wobei naturgemäss hauptsächlich die männlichen als die maassgebenden in Betracht kommen. Das betonte ἐγώ bildet einen Gegensatz gegen Andere, welche sich um Einfluss auf die Gemeinde bewerben (V. 7) und dies doch nicht aus einer Liebe zu ihr thun, die in Wahrheit (ἐν ἀληθείᾳ, wie Evang. 17 19. I Joh 3 18) Liebe genannt werden kann. — καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος) Schon das ist ein Kennzeichen der wahren Liebe, dass sie nicht auf irgend einer rein individuellen Zuneigung beruht, also nicht dem Einzelnen als solchem eignet, sondern zugleich Allen, welche die Wahrheit erkannt haben und kennen (πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν) Zu dem Perf. vgl. I Joh 2 3f., zu der Wahrheit als dem Inhalte der Erkenntniss 2 21. Mit allen wahren Christen liebt also der Apostel die Gemeindeglieder*). — V. 2. διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν) Wer die Wahrheit erkannt hat, in dem ist sie (I Joh 2 4); aber nur wenn sie dauernd in ihm bleibt (2 24), wird sie der beseelende und normirende Mittelpunkt seines Lebens, also auch das Motiv seines Liebens. Das ἡμῖν fasst den Apostel und alle, welche die Wahrheit kennen, mit den Gliedern der Gemeinde zusammen, die als solche ja auch die Wahrheit besitzt. Es ist aber nicht die rein formale Gleichheit des Wahrheitsbesitzes, die sie zum Lieben bewegt, sondern die Wahrheit ihrem Inhalte nach, in deren Licht man die Anderen als Brüder erkennt (I Joh 2 9f.) und daher lieben muss. Gerade darum wird auch das Bleiben der Wahrheit in ihnen betont, weil ja der, in welchem die Wahrheit nicht bleibt, aufhört, ein christlicher Bruder und Objekt der Bruderliebe zu sein. Eben darum betont der Apostel auch noch

---

*) Schon das Relat. οὕς macht es unzweifelhaft, dass an Gemeindeglieder gedacht ist, da es doch sehr auffallend wäre, wenn die angeredete wirkliche Hausfrau nur männliche Kinder hätte, oder wenn der Verfasser nur diese liebte, zumal man dann immer nicht begreift, woher derselbe nicht τοὺς υἱοὺς αὐτῆς schrieb. Ganz willkürlich ist die Beziehung auf die Mutter und ihre Kinder (Bez., Bng., Sand., Wstc.), die ja nach der richtigen Auffassung des Briefes gar keine geschiedenen Personen sind. Denn auch dass er nur seine Liebe zu den Kindern ausspricht und nicht zu der Mutter, zeigt doch klar, dass beide identisch sind, also die Mutter eine Gemeinde ist. Ohnehin wäre es unbegreiflich, wenn alle wahren Christen die Glieder einer noch so hervorragenden einzelnen Christenfamilie oder Hausgemeinde lieben sollten. Man muss dann immer das πάντες irgendwie einschränken (Grot., Lck., de W.) oder sich auf die communio sanctorum berufen, in der man auch die noch Unbekannten liebt (Dstrd., Brn.), was doch nur eine Ausflucht ist. Das betonte ἐγώ erklärt sich nicht bloss aus der Absicht, sein persönliches Verhältniss zur Gemeinde hervorzuheben (gegen Luth.). Das adverbiale ἐν ἀληθ. hat mit der christlichen Wahrheit als dem Elemente, worin die Liebe beruht (Bng., Dstrd., Luth.), nichts zu thun, kann also auch nicht an sie erinnern (Brn.).

einmal so stark, dass die Wahrheit in ihrer Mitte (καὶ μεθ' ἡμῶν, vgl. I Joh 2_{19}. 4_{17}), d. h. inmitten des Kreises, dem er und alle wahren Christen, wie auch die Gemeinde, an die er schreibt, angehören, sein wird in Ewigkeit (ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα, vgl. Evang. 14_{16}), sofern ja die Gemeinde als die Stätte des Lichtes (I Joh 2_{8}) den Besitz der Wahrheit nie verlieren kann, wenn auch der Einzelne sie verliert und aus ihr ausscheidet. Hier zeigt sich deutlich, dass der Verf. in das ἡμῖν die Gemeinde, an die er schreibt, mit einschloss; denn auf ihre Zugehörigkeit zu dem Kreise, der die Wahrheit unverlierbar besitzt (bem. das betont vorangestellte μεθ' ἡμῶν), gründet sich eben seine und aller Christen Liebe zu den Lesern. Bem. die hebraistische Auflösung der Konstruktion, die an den Stil der Apokalypse erinnert und bloss dazu dient, den Satzbau möglichst einfach und durchsichtig zu machen *). — V. 3 bringt in der Form eines selbstständigen Satzes, der V. 1f. zur blossen Adresse herabsetzt, an Stelle des gewöhnlichen Segenswunsches am Eingange der neutestamentlichen Briefe eine Wiederholung der Zusicherung in V. 2. Denn absichtsvoll wird mit Betonung des vorangestellten Verbums das ἔσται μεθ' ἡμῶν wiederaufgenommen, um die Heilsgüter aufzuzählen, welche mit dem Wahrheitsbesitze verbunden sind. Genannt werden nämlich, wie in den Pastoralbriefen, χάρις, ἔλεος, εἰρήνη, d. h. die gebende Gnade Gottes, wie sie in der Fleischwerdung des Sohnes offenbar geworden (Evang. 1_{14}), die Barmherzigkeit, die sich aller geistlichen und leiblichen Noth erbarmt (vgl. Jak 2_{13}. 3_{17}), und der Friede, wie ihn Jesus beim Abschiede verhiess (Evang. 14_{27}). In gleich unmittelbarer Weise (bem. das παρά st. ἀπό und vgl. I Joh 1_{5}) wird jedes der drei hergeleitet παρὰ θεοῦ πατρός καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, weshalb auch die Präposition ausdrücklich wiederholt wird, und das Verhältniss Gottes zu Christo durch das korrespondirende πατρός und τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός angedeutet. Dass wir diese Güter zunächst von Christo her empfangen, hebt das Bewusstsein nicht auf, dass es direkt gottgeschenkte sind; denn er, der in seinem Sohne als Vater offenbar geworden, ist doch immer selbst der, welcher uns seine Heilsgüter spendet, auch wenn er sie uns durch Christum zu Theil werden lässt. — Das ἐν ἀληθείᾳ, mit καὶ ἀγάπῃ ver-

---

*) Nicht einen Wunsch (Grt., Lck., Ebr., Ew.), sondern eine feste Zuversicht spricht der Apostel aus: es ist sehr wenig damit gesagt, dass das μετά im Unterschiede von ἐν die Objektivität der Wahrheit markire. Ebensowenig ist es richtig, dass durch den Wechsel der Konstruktion der Gedanke nur selbstständiger hervortreten soll (de W., Hth., Brn., Luth. nach Win. § 63, II, 1), da der Satz noch durchaus zur Motivirung ihres Liebens gehört.

bunden, kann natürlich nicht adverbial gefasst werden, wie V. 1, sondern bezeichnet die Wahrheit als den höchsten Erkenntnissbesitz und die Liebe als die Wirkung davon, als welche sie in V. 1 f. erschien. Artikellos stehen beide, weil sie hier nur als das in Betracht kommen, was seinem Wesen nach dem Christenleben eignet, und worin sich also das wirksame Sein jener Heilsgüter unter ihnen erzeigen wird. Mit Recht bemerken schon Bng., Ebr., dass die Verheissung göttlicher Gnadenerweisungen, die an ihnen in Wahrheit und Liebe erscheinen werden, gleichsam auf den ganzen Brief vorausweist, der ja zuerst ihre Liebe und dann ihr Festhalten an der Wahrheit zu festigen bestrebt ist *).

V. 4—7. Die Bitte. ἐχάρην λίαν) vgl. Joh 8 56. Lk 23 8. Der Brief selbst beginnt, ähnlich wie die paulinischen Briefe, mit der Anerkennung dessen, was an der Gemeinde zu rühmen ist. Der Aorist blickt auf den Augenblick zurück, wo der Apostel (wahrscheinlich durch Mittheilungen, die er erhielt) in Erfahrung brachte, wie es mit der Gemeinde stand, und darüber hoch erfreut ward. Das ὅτι εὕρηκα (mit Partic., wie Joh. 11 17) deutet durch das Perf. an, dass der erfreuliche Befund, der sich damals ergab, wie er vorauszusetzen Grund hat, noch heute besteht. Charakteristisch ist aber, wie das partitive ἐκ τῶν τέκνων σου (vgl. Evang. 16 17 und häufig in der Apok.) denselben darauf einschränkt, dass er aus der Zahl der Gemeindeglieder, die auch hier als Kinder der Gesammtgemeinde erscheinen, Etliche fand, welche lobenswerth wandeln (περιπατοῦντας, wie I Joh 2 6), womit selbstverständlich gesagt ist, dass dasselbe nicht von Allen zu rühmen sei (gegen Brn.). Das ἐν ἀληθείᾳ kann nur wie V. 1 genommen werden und also bezeichnen, dass ihr Wandel in Wahrheit dem entsprechend ist (καθώς, wie I Joh 3 3. 7), wie wir ein Gebot vom Vater her empfangen haben (ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός, vgl. Evang. 10 18). So richtig Wstc. Soweit an ein konkretes Gebot gedacht ist, kann nur das Doppelgebot I Joh 3 23 (Dstrd.) gemeint sein; doch ist das nicht schlechthin nothwendig (vgl. de W.), da das τοῦ πατρός andeutet, dass Alles, was der im Sohn offenbar gewordene Vater durch ihn geboten hat, gemeint ist. Allein thatsächlich fasste sich das ja in das Gebot des Glaubens

---

*) Das τοῦ πατρός kann auch nicht indirekt Gott als den Vater der Gläubigen bezeichnen (Hth., Luth.). Ganz gegen allen joh. Sprachgebrauch fasste Luth. das ἐν ἀληθ. im subjektiven Sinne von dem wahren, dem Selbstwiderspruch entnommenen Sein. Das ἐν bezeichnet nicht, wovon jene Heilsgüter abhängen (Grot.). Die Rcpt. hat εσται μεθ υμων (K) statt ημων und fügt vor ιησ. χρ. hinzu κυριου (ℵKLP).

und der Liebe zusammen *). Es giebt also auch solche, die nicht in Wahrheit so wandeln, obwohl sie es vielleicht zu thun glauben. — V. 5. Das καὶ νῦν ist einfach temporell (Lck., de W., Hltzm.), wie klar aus dem Gegensatze des Praes. ἐρωτῶ σε (vgl. I Joh 5 16) zu dem Aor. ἐχάρην V. 4 erhellt. Wie damals ihm etliche Gemeindeglieder Freude gemacht haben, so bittet er jetzt die mit κυρία angeredete Gesammtgemeinde, ihm dieselbe Freude durch den gleichen Wandel zu bereiten. Denn wenn er statt παρακαλῶ sagt: ἐρωτῶ, weil er ja mit der Erfüllung seiner Forderung an die Gemeinde eine Freude für sich erbittet, so liegt darin schon angedeutet, dass es sich um eben dasselbe handelt, wodurch einst ihm Einzelne Freude gemacht haben. Daher sagt ja auch sofort der Partizipialsatz, dass der Inhalt seiner Bitte die Erfüllung einer Forderung sei (ἐντολὴν γράφων σοι), mit der er ihnen durchaus kein neues Gebot schreiben will (zu dem ὡς vgl. Evang. 7 10), da ja nach V. 4 Etliche dasselbe bereits erfüllen, sondern indem er ihnen ein Gebot schreibt, welches sie von Anfang ihres Christenlebens besassen (vgl. I Joh 2 7), das sie also, wie jene, von je an hätten erfüllen sollen. — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους) vgl. I Joh 3 11, kann nicht mit allen neueren Auslegern von ἐρωτῶ σε abhängig gedacht werden, da dann durchaus die 2. Person stehen müsste, und da der Apostel sich eben nicht in eine an die Gemeinde gerichtete Bitte ein-

---

*) Bei der Beziehung des Briefes auf eine wirkliche Frau fällt auf, dass der Verfasser etliche Kinder derselben, die wieder, ohne als Söhne bezeichnet zu sein, männlich gedacht werden (vgl. V. 1), irgendwo ohne die Mutter getroffen haben soll (Lck., de W., Brn.), womit dann freilich gesagt wäre, dass er die anderen überhaupt nicht kennen gelernt (Dstrd.). Dies entspricht aber dem Wortlaut durchaus nicht, in welchem aufs Deutlichste liegt, dass er nur an diesen Kindern Freude gehabt hat (falsch Luther: ich bin erfreut). Dass er sie aber im Hause der Mutter getroffen (Bng.), ist ganz unwahrscheinlich, da er dann wohl sicher auch von den Uebrigen geredet hätte. Ueberhaupt ist gewiss nicht an einen Besuch (so gew., vgl. noch Luth.) gedacht, in welchem Fall wohl der Aor. εὗρον stände. Dass bei dem ἐκ τῶν τέκν. σ. kein τινάς zu ergänzen sei (Lck., Dstrd., Brn. gegen Bez.), ist eine grundlose Behauptung (vgl. Buttm. Gramm. p. 138), und ebenso, dass das beschränkte Lob ein zarter Tadel sei (Ebr., Hth.). Das artikellose ἐν ἀληθ. im Sinne von ἐν τῇ ἀληθ. zu nehmen, ist, wie man dies auch motivire (Lck., Dstrd., Ebr., Hth., Luth. u. die Meisten), wortwidrig, da nicht ein Grund, wie V. 3, zur Weglassung des Art. vorliegt und gerade die Rückbeziehung darauf erst recht den Artikel erfordern würde. Die ἐντολή darf man keinesfalls willkürlich bestimmen als die im christlichen Glauben liegende Verpflichtung zum Wandel in der Wahrheit überhaupt (Hth., Brn.), als das in dem neuen Verhältniss zu Gott liegende Lebensgesetz (Luth.), da von diesem nach richtiger Auffassung des ἐν ἀληθ. nicht die Rede war, nicht einmal als das Liebesgebot I Joh 4 21 (Lck.), was aus V. 5 nicht folgt.

schliessen kann (gegen Wstc.). Es hängt von ἐντολὴν γράφων ab (B.-Cr.), aber natürlich nicht als Finalsatz, sondern als Expositionssatz (vgl. I Joh 3 23): dass wir einander lieben sollen (vgl. Hltzm.) *). Allerdings fehlt dann eigentlich der Objektssatz zu ἐρωτῶ σε; aber abgesehen davon, dass derselbe sich nach dem Zusammenhange mit V. 4 von selbst ergab, liegt es doch in der Natur der Sache, dass wenn er sie bittet, indem er ihnen das Gebot, einander zu lieben, schreibt, er zunächst die Erfüllung dieses Gebots erbittet. Aber gerade weil dies nur ein Theil seiner Bitte ist, und zwar der, welcher ohne das V. 6 Folgende sich gar nicht erfüllen lässt, fehlt der Objektssatz. Es kann nämlich hier sich unmöglich um das Liebesgebot ganz im Allgemeinen handeln; es müssen Störungen der Bruderliebe in der Gemeinde vorgekommen sein, die mit der Abweichung Einzelner von der Wahrheit zusammenhingen, und gegen solche ist die folgende Erörterung in V. 6 gerichtet, die ja wieder garnicht eine Ermahnung oder Bitte bringt, weil deren Inhalt sich nach dem Zusammenhang von V. 5 mit V. 4 von selbst versteht, sondern nur eine Begründung derselben. — V. 6. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη) kann unmöglich eine Erläuterung des ἀγαπ. ἀλλήλους V. 5 sein, sondern nur, wie I Joh 5 3, auf die Liebe zu Gott (Grot., Carpz., Snd.) gehen, wie aus dem sonst ganz beziehungslosen αὐτοῦ nach τὰς ἐντολάς erhellt. Dass ein Gen.

---

*) Alle neueren Ausleger nehmen das καὶ νῦν entweder zugleich (Dstrd.), oder schlechthin (Hth., Ebr., Brn., Wstc.) logisch, sind aber selbst über den logischen Zusammenhang uneins. Dennoch kann der Verf. seine Bitte weder daraus folgern, dass der Wandel der Gläubigen durch ein göttliches Gebot bestimmt wird (Dstrd.), noch daraus, dass er Etliche in lobenswerther Weise wandelnd fand (Ebr.), da beides vielmehr die Bitte unnöthig machen würde. Die richtige Anknüpfung an ἐχάρην aber (Hth., Brckn., Brn., Wstc.) ist eben, wie der Wechsel der Tempora zeigt, keine logische. Ueber die Wahl des ἐρωτῶ ist viel Willkürliches gesagt worden. Bald soll sich der Gemeinde als κυρία gegenüber nur eine Bitte ziemen (Hth., Luth.), bald soll das Bitten direkter persönlich sein, als die generelle Ermahnung (Wstc.); bald soll es eine blandior quaedam admonendi ratio sein (Grot.), bald eine Erinnerung an die unverbrüchliche Autorität des Liebesgebotes darin liegen (Dstrd.). Dass hier nicht an eine einzelne Frau gedacht werden kann, liegt am Tage; sonst müsste sich doch der Verf. an die übrigen Kinder derselben wenden und nicht an die Mutter, der das Gebot gegenseitiger Liebe vorzuhalten ohnehin seltsam wäre, zumal wenn man ἵνα ἀγαπ. von ἐρωτῶ σε abhängig macht. Hier wird es ganz klar, dass die κυρία Kollektivbezeichnung ist. — Rcpt. hat nach Min. γραφω statt des Part.; Lchm., Tisch., Trg., Nstl. verbinden nach ℵA das καινην unmittelbar mit εντολην, womit doch offenbar die gesperrte Wortstellung (εντολην γραφω σοι καινην) gehoben werden sollte. Auch das ειχαμεν, das gegen alle Analogie ist (vgl. Buttm. p. 33), nehmen alle neueren Kritiker nach ℵA auf, obwohl doch ℵ hier gerade den offenbar erläuternden Zusatz εντολην hat.

fehlt, erklärt sich daraus, dass alles Gewicht auf den Begriff des Liebens fallen soll, und er kann fehlen, weil ja nun von dem weiteren Inhalt seiner auf die ihm Seitens Einzelner bereits zu Theil gewordenen Freude (V. 4) gerichteten Bitte (V. 5) geredet werden soll. Dann aber verstand sich von selbst, dass es sich bei einer Liebe, die im Wandeln nach seinen Geboten besteht, nur um die Liebe zu dem Vater handeln kann, von dem wir nach V. 4 Gebot empfangen haben. Ist doch eben um dieser Rückbeziehung willen statt des einfachen τηρῶμεν aus I Joh 5 3 das περιπατῶμεν κατά gesetzt*). Worauf es aber dem Verfasser bei diesem περιπατεῖν vor Allem ankommt, zeigt die absichtsvolle Wiederaufnahme der Eingangsphrase in dem αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν, wobei nur im Gegensatze zu dem ἡ ἀγάπη in jener das ἡ ἐντολή betont vorangestellt wird, im Uebrigen aber, genau wie dort, das τοῦ θεοῦ als selbstverständlich fehlt. Es soll nämlich, ganz wie I Joh 3 22f., die Vielheit der Gebote in das eine Hauptgebot zusammengefasst werden, worauf das αὕτη vorausweist, und zwar so, dass nun der zweite Hauptpunkt genannt wird, in welchem neben der Bruderliebe (V. 5) der dem göttlichen Willen in Wahrheit entsprechende Wandel (V. 4) besteht, durch den der Verf. jetzt seitens der Gesammtgemeinde erfreut zu werden bittet, wie früher seitens Einzelner. Schon aus dieser Rückbeziehung erhellt, dass das καθώς nur die Art dieses Wandels näher bestimmen kann, wie das καθώς in V. 4; dass der damit eingeführte Satz also, obwohl des Nachdrucks wegen vor den Satz mit ἵνα gestellt, doch zu περιπατῆτε gehört. Das ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς kann nämlich nach I Joh 2 24. 3 11 nur auf die evangelische Heilsbotschaft gehen, die sie seit Anfang ihres Christenlebens gehört haben; und die Pointe der Aussage liegt darin, dass alles Wandeln nach den Geboten Gottes, wovon V. 4 die Rede war, zuletzt darin besteht, dass man der evangeli-

---

*) Dass die Liebe (gegen die Brüder) nur rechter Art ist, wenn sie im Gehorsam gegen Gott gegründet (Hth.), wenn sie nicht bloss empfindungsmässige Liebe ist, sondern aktiv in sittlichem Gehorsam gegen Gottes Willen besteht (Luth.), oder die das Verhalten zum Nächsten normirenden Gottesgebote erfüllt (Ebr.), steht eben nicht da; es ist und bleibt sinnlos, das Wesen der Bruderliebe in die Erfüllung der Gebote zu setzen. Ganz unhermeneutisch ist es, an das Lieben überhaupt zu denken, und darin die Liebe zu Gott und Christus mit der Bruderliebe zusammenzufassen (Dstrd., Brckn., Wstc.). Den Verf. aber einer Unklarheit zu bezichtigen (Hltzm.), weil die gangbare Erklärung seinen Gedankengang nicht genügend beachtet, ist doch unbillig. Gewiss wäre es deutlicher gewesen, wenn er τοῦ θεοῦ geschrieben hätte; aber die Zweideutigkeit ist doch im Grunde nur dadurch entstanden, dass man sich gewöhnt hat, unmöglicher Weise das ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. für den Inhalt der Bitte V. 5 zu halten.

schen Heilsbotschaft entsprechend in seinem Gebote wandelt (ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε), was eben das Festhalten am Glauben an diese Heilsbotschaft voraussetzt*). — V. 7. ὅτι) begründet, weshalb das Wandeln im göttlichen Gebot nach Maassgabe der evangelischen Heilsbotschaft als ein besonderes Gebot, ja als die Summe aller göttlichen Gebote dargestellt sein kann, während sich dies doch für den Christen, der jene von Anfang an gehört hat, von selbst zu verstehen scheint Es bedarf aber eines solchen Gebotes, weil viele Verführer (πολλοὶ πλάνοι, vgl. οἱ πλανῶντες I Joh 2 26) in die Welt ausgegangen sind (ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, vgl. I Joh 4 1). Wer diese Verführer seien, sagt die Apposition zu πολλοὶ πλάνοι: οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Der Art. vor dem Part. konnte gar nicht fehlen, da ja nicht jene Verführer näher beschrieben, sondern konkrete Personen bezeichnet werden sollen, die der Verf. mit jenen Verführern meint. Eben darum muss auch die subjektive Negation stehen, da ja nicht die Thatsache des οὐχ ὁμολ., sondern der Widerspruch, in welchem dieselbe nach der Ansicht des Apostels mit dem allgemeinen Christenbekenntniss steht, solche als Verführer qualifizirt. Endlich erklärt sich daraus das Part. Praes. statt des Part. Perf. I Joh 4 2. Es wird hier Jesus Christus zeitlos als der bezeichnet, welcher nach dem bekannten Christen-

*) Alle neueren Ausleger mit Ausnahme von Snd. (doch vgl. noch Hltzm., obwohl derselbe sich nicht entscheidet) beziehen das ἐν αὐτῇ auf ἀγάπῃ, was schon sprachlich ganz unmöglich ist, da dies Wort viel zu fern steht. Sie kommen aber auch sachlich damit über den seltsamen Zirkel nicht hinaus, wonach die Liebe im Halten der Gebote und das Halten der Gebote im Lieben besteht, der durch keine Absicht, die Identität von beidem ins Licht zu stellen, genügend erklärt wird. Dann bezieht sich auch das καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς auf das Liebesgebot, was den oben angezogenen Parallelen nicht entspricht und wieder eine reine Tautologie mit V. 5 ergiebt. Man müsste den Satz dann natürlich nicht mit ἐντολή (Lck., de W.), sondern mit ἐστίν verbinden, das aber als reine Kopula ihn zu tragen nicht im Stande ist. Dass sonst περιπ. ἐν τῇ ἐντ. bei Joh. nicht vorkomme, ist ein seltsamer Einwand, da es doch nur ein dem bei Joh. so häufigen περιπ. ἐν entsprechender Wechselbegriff für περιπ. κατὰ τ. ἐντ. αὐτοῦ ist. Endlich zerreisst die gangbare Erklärung den so klar ausgedrückten Zusammenhang mit V. 7, dessen begründende Bedeutung (ὅτι) bei der gangbaren Erklärung völlig unverständlich wird. Bem., wie das ἠκούσατε — περιπατῆτε aufs Neue deutlich zeigt, dass die κυρία eine Kollektivperson ist. — Die Rcpt. hat zur Konformation mit dem Vorigen das εστιν vor η εντολη gestellt. Tsch. hat nach ℵAK vor καθως ein ινα, das aus dem richtigen Gefühl, dass das καθως ηκ. απ αρχ. in den Absichtssatz gehört, antizipirt ist. Während aber K nur das zweite ινα gestrichen hat, haben ℵA es beibehalten und so die ganze unmotivirte Verdoppelung herbeigeführt.

bekenntniss im Fleisch erscheint (vgl. Evang. 6 14). Wenn einer diesen nicht bekennt, so verleitet er auch Andere dazu, ihn nicht zu bekennen und ist also ein Verführer. Das οὗτός ἐστιν weist auf die solchergestalt in concreto bestimmten πολλοὶ πλάνοι zurück und ist nur im Numerus durch das Prädikat des Satzes bestimmt (ähnlich wie I Joh 2 25 dem Genus nach). Wer aber hier als der Verführer schlechthin bezeichnet ist (ὁ πλάνος), sagt der Zusatz καὶ ὁ ἀντίχριστος. In jenen vielen Verführern ist der Antichrist erschienen, von dessen Kommen sie gehört haben (I Joh 2 18); und da dieser seinem Wesen nach den Glauben an den wahren Christ zu zerstören trachtet, so ist mit dem Verführer schlechthin eben der geweissagte Antichrist aufgetreten. Hier wird es also ausdrücklich ausgesprochen, dass jene vielen Verführer nicht die Vorläufer des Antichrist, sondern dieser selbst sind *).

V. 8—11. Die Warnung. — βλέπετε ἑαυτούς) heisst, wie Mk 13 9, nichts Anderes als: habet Acht auf Euch selbst, welche Ermahnung Angesichts der aufgetretenen Verführer (V. 7) durchaus keiner näheren Erläuterung bedarf. Die Absicht dieser Ermahnung liegt darin, dass sie nicht verlieren (zu Grunde richten) möchten (ἵνα μὴ ἀπολέσητε, vgl. Joh 6 39. 18 9), was der Apostel und Andere, die ihnen die Heilsbotschaft verkündigt

---

*) Die Anknüpfung des ὅτι an das ἐρωτῶ σε V. 5 (Lck.) oder eine zu ergänzende sprachliche Wiederholung desselben (de W.) ist grammatisch unmöglich; die Fassung des Satzes als eines Vordersatzes zu V. 8 (Grot., Carpz., Ew.) verursacht ein sehr hartes Asyndeton und nöthigt zu der ganz unjohanneischen Parenthesirung von οὗτος — ἀντίχριστος. Sachlich unmöglich wird aber die Anknüpfung an V. 6, wenn man dort an das Gebot der Bruderliebe denkt; denn dass die Irrlehre den wesentlichen Grund der Bruderliebe aufhebt (Dstrd., Luth.), dass die Bruderliebe gegen die Irrlehre sichert (Westc.), dass eine Störung derselben durch die Irrlehrer zu besorgen war (Hth., Brn.) oder bereits eingetreten (Ebr.), sind doch völlig willkürlich eingetragene Zwischengedanken. Die subjektive Negation (μὴ ὁμολ.) erklärt Luth. dadurch, dass sie jene Irrlehrer dem Urtheil Anderer vor Augen stellt (!). Das Part. Praes. ἐρχόμενον kann hier natürlich nicht imperfektisch stehen (Bng.), auch nicht futurisch (Oec.); nur ist es auch zu viel, wenn man darin findet, dass die Verführer die Möglichkeit der Menschwerdung verneinten (Lck., Brn.). Wenn man sagt, der Sing. (πλάνος — ἀντίχριστ.) stehe kollektivisch (Lck., de W., Dstrd., Hth., Brn.), so erzeugt man nur eine reine Tautologie, da es sich doch von selbst versteht, dass die vielen Verführer Verführer sind, auch wenn noch eine neue Begriffsbestimmung folgt. Der Grund dieser Missdeutung ist nur, dass man auch hier diese Verführer als Vorläufer des Antichrist von diesem selbst unterscheiden will, was sich schon I Joh 2 18 als unzulässig erwies. Luth. weiss, dass der πλάνος nur die einheitliche Spitze der πολλοὶ πλάνοι ist, in denen er »vorläufig« vorhanden. — Die Rcpt. hat wegen des folgenden εις das εξηλθ. in εισηλθ. (KLP) geändert. Trg. WH. schreiben nach A ἐξῆλθαν.

haben (vgl. V. 6), erarbeitet haben (ἃ εἰργασάμεθα), d. h. ihren Christenstand, dessen Grundlage der Glaube an die Heilsthatsache bildet, welche jene Verführer leugnen, und welcher darum durch ihre Verführung verloren gehen würde. Da der Lohn des Arbeiters nach Evang. 4_{36} darin besteht, dass er denen, an denen er arbeitet, zum ewigen Leben verhilft, so sind die Leser es, welche dadurch, dass sie sich nicht verführen lassen und dadurch die Arbeit ihrer Lehrer nicht zu Schanden machen, selbst den vollen Lohn empfangen (ἀπολάβητε, wie Num 34_{14}). In dem πλήρη (Evang. 1_{14}) liegt nothwendig, dass immer schon der Anfang des Glaubenslebens mit einem Lohne verbunden ist (vgl. Grot., Ebr.), dass aber der volle (himmlische) Lohn freilich nur empfangen werden kann, wenn der Glaube aller Verführung zum Trotz bis ans Ende bewahrt wird. Auch I Joh 3_{2} wird der definitive Heilsbesitz ausdrücklich von dem schon gegenwärtigen unterschieden*). — V. 9. πᾶς ὁ προάγων) vgl. JSir 20_{26}, nur hier intransitiv gewandt, wie Mk 6_{45}. Das Vorschreiten ist natürlich ein vermeintliches und offenbare Anspielung auf die höhere Erkenntniss, zu welcher die Irrlehrer zu führen vorgaben. Wie der Verf. dasselbe beurtheilt, sagt das damit verbundene καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ. Von seinem Standpunkte kommt bei diesem angeblichen Fortschritt nur in Betracht, dass es ein Nichtbleiben ist (daher die subj. Negation) in der empfangenen Lehre, die sie von Anfang an gehört haben (V. 6); und damit ist gesagt, dass es eben kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt ist. Ohne die Lehre von Christo, welche der Irrlehre (V. 7) entgegensteht, hat man auch Gott nicht (θεὸν οὐκ ἔχει), da ein Christus, wie

*) Es ist nur die völlig unmotivirte Uebersetzung: Hütet Euch, welche den Schein erweckt, als müsste aus V. 7 ergänzt werden: vor ihnen (de W.) oder gar erst in dem Satze mit ἵνα die Ergänzung des Verbalbegriffes gefunden werden (Hth.). Auch liegt in dem ἑαυτούς durchaus kein Gegensatz gegen die Irrlehrer (Dstrd.), die bereits den ihnen drohenden Verlust erlitten haben, da es ja der ganz naturgemässe Ausdruck dafür ist, dass jeder Einzelne in der angeredeten Gemeinschaft auf sich selbst Acht haben soll. Hier nämlich wird es über allen Zweifel klar, dass die V. 5 angeredete κυρία keine Einzelperson, sondern eine Gemeinde ist (vgl. schon V. 6). Wenn die neueren Ausleger mit Berufung auf Brn. (nulla merces sanctorum dimidia est, aut tota amittitur, aut plena accipitur) bemerken, dass damit nur der volle, unverkürzte Lohn gemeint sei (Dstrd., Hth., Brckn., Brn., Wstc., Luth.), so wäre es doch eben völlig zwecklos, dann noch dies πλήρη ausdrücklich hervorzuheben. — Während die Rcpt. mit KLP das απολεσητε — απολαβητε nach ειργασαμεθα in die 1. Person verwandelt, haben Lchm., Tsch., Trg.txt., Nstl. dieses nach απολεσητε — απολαβητε in ειργασασθε (ℵA) verwandelt. B allein (WH.) hat das Richtige, auch in der Form ηργασαμεθα Vgl. Harnack a. a. O. S. 14.

ihn die Irrlehrer verkündigen, Gott in Wahrheit nicht offenbaren kann. Im Gegensatze bedurfte es natürlich bei ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ keines Zusatzes, da ja selbstverständlich die eben bezeichnete Lehre gemeint ist. Wer in ihr bleibt, der und kein Anderer (οὗτος, wie Evang. 6_{46}. 7_{18}) hat sowohl den Vater als den Sohn. Abweichend von I Joh 2_{23} steht καὶ τὸν πατέρα vor καὶ τὸν υἱὸν, um an das Vorige anzuknüpfen. Wer in der Lehre bleibt, in der allein Christus die volle Gottesoffenbarung ist, der hat (ἔχει) zunächst in ihm den Vater, weil Gott als Vater in ihm offenbar wird, und damit dann auch erst den Sohn, in dem er offenbar geworden. Dieser höchste Besitz, welchen die Verkündiger des Evangeliums der Gemeinde erworben haben, indem sie dieselbe zum Glauben führten, geht ihr also verloren, wenn sie nicht den Verführern gegenüber auf sich selbst Acht hat *).

V. 10f. εἴ τις) wie Apk 11_{5}. Der Apostel stellt keine Betrachtung an über die Voraussetzungen oder Folgen eines als möglich gesetzten Falles, wie sonst, wo er ἐάν c. Conj. braucht, sondern giebt eine Vorschrift für einen als thatsächlich gesetzten Fall, der offenbar vorgekommen war oder zu befürchten stand. Der, um dessen Kommen zu ihnen es sich handelt (ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς, vgl. Evang. $14_{18.\,28}$), ist aber ein reisender Lehrer, wie daraus erhellt, dass darauf reflektirt wird, welche Lehre er bringt bei seinem Kommen; und dafür ist das καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει (wie Evang 18_{29}) der ganz naturgemässe Ausdruck, der darum nicht »unjohanneisch« sein kann. Die objektive Negation (vgl. Apk 20_{15}) musste stehen, da ja nicht der Fall gesetzt wird, dass einer unterlässt, diese Lehre zu bringen, sondern, dass die Lehre, welche der Kommende bringt, die V. 9 bezeichnete nicht ist. Ganz wie V. 7 wird seine Lehre nicht positiv charakterisirt, nicht einmal als die der wahren entgegengesetzte; es giebt für den Apostel, der überall nur ein Entweder-Oder kennt, zwischen der Wahrheit und der antichristlichen Lüge kein drittes; wie diese sich im Einzelnen gestalte, ist für ihn ganz gleichgültig. — μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς) vgl. Evang. 19_{27} und zu dem artikellosen εἰς οἰκίαν Mk 6_{10}. Es wird also vorausgesetzt, dass der reisende Lehrer als christlicher Bruder kommt und dem entsprechend gastliche Aufnahme er-

---

*) Die Rcpt. hat statt des unverstandenen ο προαγων nach KLP παραβαινων und auch zu dem zweiten διδαχη: του Χριστου hinzugefügt. Dass es sich um solche handelt, die im Dienst falscher sittlicher Freiheit höherer Fortschritte sich rühmten, wird von Luth. rein eingetragen. Der Gen. ist kein Gen. subj. (Dstrd., Ew., Hth., Brn., Wstc., Luth.), da dann wie I Joh 1_{7} Ἰησοῦ stehen müsste, und da Christus nach Joh. nicht eine Lehre von Gott gebracht hat, sondern, wenn man ihn erkennt als den, der er ist, die Selbstoffenbarung Gottes ist.

wartet, wie sie jedem christlichen Bruder gewährt wird, ganz besonders aber dem, der mit der Verkündigung des Evangeliums kommt (vgl. I Kor 9). Aber nicht nur diese soll ihm versagt werden, sondern dem von der Schwelle des Hauses Abgewiesenen soll nicht einmal der christliche Brudergruss mitgegeben werden, wenn er weiterziehen muss (vgl. Wstc., Hltzm.). Natürlich kann das *καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε* auch, wie im griechischen Briefeingang (vgl. Akt 15 23. Jak 1 1), auf die Bewillkommnung gehen (so gew., vgl. auch Luth.); allein dann stände es entweder voran oder wäre steigernd angefügt. Es handelt sich also darum, dass in jeder Form dem Irrlehrer die christliche Brudergemeinschaft versagt wird *). — V. 11. *ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν*) knüpft an das zweite Moment des vorigen Verses an, weil in ihm doch jedenfalls die Verweigerung auch des geringsten Zeichens der Brudergemeinschaft liegt. — *κοινωνεῖ*) wie I Pt 4 13, er macht Gemeinschaft mit seinen bösen Werken (I Joh 3 12), sofern er ja ihr verführerisches Treiben (V. 7) dadurch legitimirt und unterstützt, dass er den Irrlehrer als christlichen Bruder anerkennt. Von irgend welchem bösen Wesen oder sittlichem Verhalten über die Verkündigung seiner Irrlehre hinaus (Hth., Brn.) ist keine Rede.

V. 12f. Der Briefschluss. — *πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν*) Obwohl der Verf. noch Vieles ihnen zu schreiben hatte, beschloss er doch nicht, es ihnen im Verlauf dieses Briefes mitzutheilen und so denselben noch weiter fortzusetzen. Da der Verf. nicht über das reflektirt, was er geschrieben hat, sondern was er noch schreiben könnte, so kann das *οὐκ ἐβουλήθην* nicht auf einen Willensentschluss zurückblicken, den er hinsicht-

---

*) Da naturgemäss über die gastliche Aufnahme die Hausfrau und nicht ihre Kinder zu entscheiden hätten, wird es hier vollends klar, dass beide identisch sind, dass es sich also um eine Gemeinde handelt. Das Bedenken, das diese angebliche Intoleranz erweckte, hat zu mancherlei Künsteleien verführt. Freilich war es wunderlich zu leugnen, dass das *λαμβ. εἰς οἰκίαν* eine Bethätigung der *φιλοξενία* sei (Hth.); aber richtig ist, dass es sich nicht um die Verweigerung der Hilfe für den Bedürftigen als solchen handelt (Brn.), sondern um die Beweisung der christlichen Brudergemeinschaft. Auch der Brudergruss ist ja keine konventionelle Höflichkeitsform (Ebr.), so wenig wie seine Verweigerung eine offizielle Exkommunikation (Vitringa). Sicher war es irrig, wenn de W. das Verbot nur für die Gründungszeit der Kirche gerechtfertigt finden wollte, oder wenn man es durch das cholerische Temperament des Apostels (vgl. Lk 9 54) entschuldigte. Aber bei seiner unmittelbaren Anwendung auf die Gegenwart (vgl. Luth.) darf man doch nicht vergessen, dass es sich um einen klaren und ausschliessenden Gegensatz von Christenthum und Antichristenthum, Wahrheit und seelengefährlicher Lüge handelt, und dass darauf allein mit vollem Recht das Wort des Herrn Mt 18 17 sinngemässe Anwendung findet. Die Rcpt. (KLP) hat V. 11 das *γαρ* an die zweite Stelle (*ο γαρ λεγων*) heraufgenommen.

lich dieses Briefes fasste, sondern nur vom Standpunkt der Briefempfänger gedacht sein (Brn.). Zu *διὰ χάρτου* (Jer 36 23) *καὶ μέλανος* (II Kor 3 3) ist ein aus dem *γράφειν* zu entnehmender allgemeiner Begriff zu ergänzen; mittelst Papier und Dinte hätte er es eben mitgetheilt, wenn er beschlossen hätte, es noch in diesem Brief zu schreiben. Nicht als Grund dafür verweist er auf seinen bevorstehenden Besuch, sondern sein Beschluss, persönlich mit ihnen darüber zu verhandeln, war die Kehrseite seines Entschlusses, nicht zu schreiben (*ἀλλά*). Das *ἐλπίζω* schiebt er nur ein, weil jenes ja nicht, wie dieses, unmittelbar in seiner Gewalt stand. Aber er hofft zu ihnen zu kommen (*γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς*, vgl. Evang. 6 21. 25) und mündlich, eig. von Mund zu Mund (*καὶ στόμα πρὸς στόμα*, vgl. Num 12 8) sich mit ihnen auszusprechen (*λαλῆσαι*), damit seine Freude eine vollkommene sei, sofern sich zu der Freude, sie fördern zu dürfen, die Freude des Wiedersehens gesellt. Vgl. I Joh 1 4. — V. 13. *ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου ἐκλεκτῆς*) Gewiss ist es irgendwie vorstellbar, dass er nur von den Kindern der Schwester grüsst und nicht von dieser selbst, wenn dieselbe todt oder abwesend war; aber es bedarf doch immer erst künstlicher Hilfsannahmen, um dies zu erklären. Auch bleibt es auffallend, dass er der Schwester ein Ehrenprädikat giebt (vgl. V. 1) und nicht den Kindern, von denen er doch grüsst. Einzig natürlich ist daher, dass alle Glieder der Gemeinde, in der er sich aufhält, und die ebenso eine Erwählte Gottes ist, ihrer Schwestergemeinde ihre Grüsse senden *).

---

*) Lchm. hat V. 12 *ελπιζω γαρ* nach A, Vlg. und orient. Versionen statt *αλλ ελπιζω*. Die Rcpt. hat das offenbar erklärende *ελθειν* (KLP) statt *γενεσθαι*. So scheinbar es ist, dass das *η χαρα ημων* (ℵKLP Tsch., WH. a. R.) aus I Joh 1 4 herrührt, ist dies doch nicht wohl möglich, da dort gerade die Emendatoren (ACKP) *υμων* haben; es wird also das *υμων* hier (AB Lchm., Trg., WH.txt., Nstl.) dem *υμιν* — *προς υμας* konformirt sein. Die Rcpt. stellt das *η* vor *πεπληρ.* (AKLP Trg.) und hat V. 13 am Schlusse *αμην* (KL).

Ἰωάννου γ'.

So nach ℵB. C schaltet επιστολη ein; Rcpt. hat ιωαννου του αποστολου επιστολη καθολικη τριτη (vgl. L: επιστ. τριτ. τ. αγ. αποστ. ιωαννου).

V. 1—4. Der briefliche Eingang. — ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ) Der Brief beginnt ganz wie der zweite mit einer blossen Adresse, die nur den Briefschreiber und den Empfänger nennt. Das im ersten Brief so häufige ἀγαπητός (vgl. 1 Joh 2 7. 3 2. 21 u. a. St.) wird noch dadurch verstärkt, dass der Verf. ausdrücklich erklärt, wie II Joh 1, dass seine Liebe zu ihm ein wahres Lieben sei (ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ). — V. 2. Statt des gewöhnlichen Segenswunsches folgt nun mit erneuter Liebesversicherung (ἀγαπητέ) die Aussage, dass er ihm in allen Stücken Wohlergehen wünsche (εὔχομαι, natürlich vom Gebetswunsch, wie Jak 5 16), weil der Apostel zugleich ein Wort der Anerkennung daran anknüpfen will. Auf dem περὶ πάντων liegt aller Nachdruck, weil es den Satz mit καθώς vorbereitet: in allen Stücken (also auch im äusseren Leben) soll es ihm wohlergehen (εὐοδοῦσθαι, in übertragener Bedeutung, wie I Kor 16 2). Da das καὶ ὑγιαίνειν (Gen 29 6) aus diesem allseitigen Wohlergehen, wie parenthetisch (da ja der Satz mit καθώς an εὐοδοῦσθαι anknüpft), ein einzelnes Moment besonders hervorhebt, wird der Grund schwerlich nur darin liegen, dass die Gesundheit überall in besonderem Maasse zum Wohlergehen gehört, sondern darin, dass Cajus krank oder kränklich war (Dstrd., Wstc.). Das καθώς (vgl. I Joh 2 6) ist begründend: dem Wohlergehen der Seele (bem. das mit Nachdruck am Schlusse stehende ἡ ψυχή, das dem περὶ πάντων an der Spitze des Satzes entspricht) soll sein Allgemeinbefinden entsprechen. Es involvirt das schönste Lob für den Zustand seines geistlichen Lebens, dass Johannes ihm in allen Stücken kein grösseres Wohlergehen zu wünschen hat, als seine Seele es bereits geniesst *). Dies wird im folgenden Verse ausdrücklich begründet. — V. 3. ἐχάρην γὰρ λίαν) wie II Joh 4. Statt den Gegenstand seiner Freude zu nennen,

---

*) Natürlich kann das περὶ πάντων weder gegen allen N.T.lichen Sprachgebrauch »vor Allem« übersetzt werden (Lck., Ew., Dstrd. nach Bez. und Aeltern), noch zu εὔχομαι (Luther) gehören, aber auch nicht zugleich zu ὑγιαίνειν gezogen werden (Brn.), wo es schon an sich unpassend ist, weil dadurch die offenbar beabsichtigte Korrelation des περὶ πάντ. εὐοδ. zum εὐοδ. der Seele aufgehoben wird.

giebt der Verf. den Anlass an, bei welchem er hoch erfreut worden ist. Diesen Anlass bezeichnet der Gen. abs., in welchem die dem Aor. subordinirten Participia Praes. natürlich imperfektisch zu nehmen sind. Doch bemerkt Wstc. mit Recht, dass der Ausdruck gewählt ist, weil es sich nicht um einen einzelnen Fall handelt, sondern um jedes Mal, wenn Brüder kamen und zuverlässige Kunde von ihm brachten. Daher steht auch *ἐρχομένων* mit Nachdruck vor *ἀδελφῶν*, das nun das Verbum von dem sich daran anschliessenden *καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ* trennt. Der Nachdruck, mit welchem hervorgehoben wird, dass sie in Betreff seiner der Wahrheit, d. h. dem wahren Thatbestand (vgl. Evang. 5_{33}) Zeugniss gaben, setzt nothwendig voraus, dass man ihn beim Apostel zu verleumden gesucht hatte. Daher wird auch das *σου* bei *τῇ ἀληθείᾳ* noch ausdrücklich dadurch näher erläutert, dass ihr Zeugniss für die Wahrheit genau der Art entsprach (*καθώς*), wie er im Gegensatze zu Anderen (bem. das betonte *σύ*) in Wahrheit, d. h. wirklich wandle (*ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς*, vgl. II Joh 4). Ueber die Beschaffenheit seines Wandels, welche das Lob seines geistlichen Wohlergehens (V. 2) begründet, sagt also dieser Vers noch nichts aus, als dass die durchaus zuverlässigen Nachrichten darüber ihm Freude gemacht haben *). Indirekte Auskunft darüber giebt erst das Folgende. — V. 4. *μειζοτέραν τούτων*

---

*) Das *σου τῇ ἀληθ.* kann natürlich nicht die Wahrheit im objektiven Sinne (Cal.: veritas evang., Ew.: das Christenthum), aber ebenso wenig das Wandeln in der Wahrheit, das der Wahrheit entsprechende Leben (so die Meisten) bezeichnen, was offenbar erst in den Wortlaut eingetragen wird. Das *τῇ ἀληθ.* kann nur ganz formell auf sein wahres Wesen gehen (vgl. Röm 1_{25} *τ. ἀληθ. τ. θ.* von dem wahren Wesen Gottes), weshalb eben der erläuternde Satz mit *καθώς* sagt, dass es sich bei dem *σου τ. ἀληθ.* um seinen thatsächlichen Wandel handelt. Dieser kann nämlich unmöglich das Zeugniss der Brüder bestätigen wollen (BCr., Ebr., jetzt auch Hth., Wstc., Luth.), da der Apostel ja auch nach V. 4 über ihn nur von Hörensagen etwas weiss; aber auch nicht den Inhalt ihres Zeugnisses enthalten (Dstrd., Brckn., Brn.), da *καθώς* nicht einfach gleich *ὡς* ist. Harn. erkennt an, dass zwischen dem *περιπ. ἐν ἀληθ.* und dem *περιπ. ἐν τῇ ἀληθ.* noch ein Unterschied bleiben muss, und will daher jenes von einem Wandel verstehen, wie er recht und gut ist; aber diese Bedeutung wüsste ich so wenig zu begründen, wie die gangbare Gleichsetzung des *τῇ ἀληθείᾳ* mit einem Leben in der Wahrheit oder dem »rechten Christenthum«, wozu noch kommt, dass dabei die offenbare Parallele Evang. 5_{33} unberücksichtigt bleibt. Auch die Tautologie, die bei der gangbaren Fassung in dem Satz mit *καθώς* liegt, gesteht Harn. zu und will sie dadurch heben, dass er durch das Zeugniss der Brüder eine objektive Anschauung von der Korrektheit des Freundes gewonnen hat, was aber erst recht die einzig sprachrichtige adverbiale Fassung (in Wirklichkeit) fordert. Ganz grundlos lässt Tsch. (vgl. Trg. i. Kl.) nach ℵ allein das *γαρ* fort. Vgl. Harn.

οὐκ ἔχω χαράν, ἵνα) Die Konstruktion ist ganz, wie Evang. 15 13, nur dass statt des vorwärts weisenden ταύτης hier τούτων steht, weil ja das, was der Expositionssatz mit ἵνα bringt, ein sich vielfach wiederholendes ist, und dass statt des einfachen μείζονα die aus der poetischen Diktion in die spätere Sprache übergegangene doppelte Komparationsform steht, weil bei dem kein Zeichen der Komparativbildung an sich tragenden μείζων das Bewusstsein der Komparation bereits abgeschwächt war (vgl. Winer § 11, 2, 6). Jeder Versuch, das τούτων rückwärts zu beziehen (Wstc.) oder dem ἵνα die telische Bedeutung zu retten (vgl. Brn.), verschiebt nur den Gedanken; denn nicht davon ist die Rede, dass das Absehen des Apostels darauf gerichtet sei, solches zu hören, sondern dass er eine grössere Freude nicht hat, als wieder und wieder zu hören, wie seine Kinder in der Wahrheit wandeln. Das τὰ ἐμὰ τέκνα ist stärker (vgl. Harn.) als τὰ τέκνα μου (geschweige denn als die zärtliche Anrede I Joh 2 1) und kann daher wohl speziell auf seine geistlichen Kinder, d. h. die von ihm Bekehrten gehen, und nicht bloss auf die Christen seines Gemeindekreises (Luth.). Zu dem Part. nach ἀκούω vgl. Evang. 1 37 und Winer § 45, 4. Der Wandel in der Wahrheit (hier ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα) umfasst natürlich auch alles der christlichen Wahrheit entsprechende sittliche Verhalten, geht aber hier wohl vorzugsweise auf das Verbleiben in der durch Christum geoffenbarten Wahrheit (vgl. das περιπ. ἐν τ. φωτί I Joh 1 7) *).

V. 5—8. Die reisenden Missionare. — Schon die erneute Anrede (ἀγαπητέ, vgl. V. 2) macht es überaus unwahrscheinlich, dass hier das V. 3f. dem Cajus gespendete Lob noch speziell in Betreff der von ihm gegen die Missionare geübten Gastfreundschaft ausgesprochen sein soll, wie die herrschende Auslegung annimmt. Diese Auslegung wird aber ausgeschlossen durch das präsentische πιστὸν ποιεῖς, das sich ja dann auf Alles beziehen müsste, was er irgend an den Missionaren gethan hat, wie z. B. Luth. einfach übersetzt, und darum nothwendig, wenn es ein Urtheil darüber ausdrücken sollte, im Präteritum stehen müsste. Aber auch der Wortlaut selbst weist nothwendig auf das hin, was der Apostel von Cajus erwartet, sofern das πιστόν (vgl. I Joh 1 9) nur ein Thun bezeichnen

---

*) Wie das εχων statt εχω, so wird auch das χαριν (WH.txt.) statt χαραν in B reiner Schreibfehler sein. Es erscheint zwar als die schwierigere Lesart, und an sich könnte auch die Freude als göttliche Gnadengabe betrachtet sein (Wstc.); aber dieser Gebrauch von χαρις, der bei Paulus nicht auffällig wäre, ist schwerlich johanneisch, und die offenbare Beziehung auf das εχαρην V. 3 verurtheilt die Lesart. Das εν αληθεια der Rcpt. (ℵKLP) ist einfach nach V. 3 konformirt.

kann, das einem früheren Versprechen entspricht, mag dasselbe nun durch mündliche Zusage oder durch thatsächliches früheres Verhalten gegeben sein. Dass hier letzteres des Fall ist, zeigt V. 6. Dann aber handelt Cajus treu, zuverlässig, der Erwartung, die man von ihm hegt, entsprechend, wenn er sich jetzt der reisenden Missionare annimmt. Das Neutr. Adj. steht statt des Adverb., weil das Thun, um das es sich handelt, nicht durch einen Konditionalsatz, sondern durch einen Relativsatz eingeführt wird (ὃ ἐὰν ἐργάσῃ), in dem nun der Conj. Aor. nur die Stelle des Fut. exact. vertreten kann (vgl. Evang. 1 33), da es sich um ein Urtheil über sein zu erwartendes Thun handelt (vgl. Buttmann p. 189). So im Wesentlichen schon Ewald. Vgl. Harn., der die richtige Auffassung voll anerkennt. Welches Thun der Apostel erwartet, sagt erst V. 6; hier handelt es sich zunächst im Allgemeinen darum, dass der Apostel hervorheben will, er thue nur, was von ihm zu erwarten stehe nach seinem bisherigen Verhalten, in Allem, was immer er an den Brüdern (*εἰς τοὺς ἀδελφούς*) gethan haben werde, wobei sich von selbst versteht, dass er Gutes an ihnen thun wird (vgl. Mt 26 10). Das *καὶ τοῦτο ξένους* hebt aber ausdrücklich hervor, dass es Fremde sind, d. h. christliche Brüder aus anderen Gegenden, gegen die er sich in seinem Thun erweisen wird, wie von ihm zu erwarten steht, weil solches Thun noch anerkennenswerther ist, als wenn es sich um die eigenen Gemeindegenossen handelte. Zu *καὶ τοῦτο* im Sinne von: und zwar vgl. I Kor 6 6 und zu *ξένοι* II Sam 12 4. Dass diese Brüder reisende Missionare waren, wird erst aus V. 7f. klar; Cajus wusste von vorn herein, um wen es sich handle, da sie ja den Brief an ihn überbracht hatten, wie auch Harn. erkennt (vgl. Einl. Nr. 5) *). — V. 6 bestätigt vollkommen die richtige Auffassung des V. 5, indem er in zwei parallelen Relativsätzen zuerst die Thatsache ausspricht, auf

*) Die gangbare Erklärung scheitert schon an der Unmöglichkeit, das *πιστόν* zu erklären. Dass dasselbe ein eines *ἀνὴρ πιστός* würdiges Thun (Oec. und die meisten Aelteren bis Lck.), ein dem christlichen Vertrauen, der gerechten Erwartung überhaupt entsprechendes (de W.) oder gar ein dem christlichen Beruf entsprechendes (Hth., Luth.), eine Erweisung der *πίστις*, welche die *ἀλήθεια* ergreift und in der Liebe sich auswirkt (Brn., vgl. Dstrd.), ein sicheren Lohn bringendes (Wstc.) oder ein Bürgschaft gebendes (Ebr.) bezeichne, ist doch alles gleich unmöglich. Das *ποιεῖς* bezieht sich nach dem Folgenden eben nicht auf einen einzelnen Fall (Hth.), und die hier gemeinten Brüder auf die V. 3 genannten zu beziehen, wird schon durch das richtig gefasste Part. Praes. dort ausgeschlossen, sowie dadurch, dass jene offenbar Brüder aus der Gemeinde des Cajus waren, hier aber dieselben ausdrücklich als *ξένοι* bezeichnet werden. Vgl. Harn. — Das *εργαζη* (A Lchm.) statt *εργαση* ist dem *ποιεις* konformirt, und in der Rcpt. (KLP) statt des nicht verstandenen *και τουτο* geschrieben: *και εις τους*.

welche sich die Erwartung des Apostels hinsichtlich dessen, was Cajus an den reisenden Missionaren thun wird, gründet, und sodann näher erläutert, welche Wohlthat er ihnen erweisen soll. Natürlich sind es die V. 5 gemeinten Missionare selbst, welche Zeugniss abgelegt haben für die Liebe des Cajus (οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ) und zwar nicht privatim, sondern öffentlich vor voller Gemeindeversammlung (zu ἐνώπιον vgl. Evang. 20 30, zu dem artikellosen ἐκκλησίας I Kor 14 19). Die Missionare waren also bereits einmal in der Gemeinde des Cajus gewesen, hatten seine Gastlichkeit genossen und davon in der Gemeinde des Apostels Bericht erstattet. Natürlich nicht irgendwelche Andere (de W.), sondern sie selbst waren es, die jetzt wieder zur Gemeinde des Cajus kamen und auf die sich der zweite Relativsatz bezieht. — οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας) Wie das Wohlthun (Jak 2 8. II Pt 1 19), als welches Johannes jetzt das von Cajus erwartete Thun charakterisirt, dem πιστὸν ποιεῖς V. 5 entspricht, sofern das im ersten Relativsatze erwähnte Thun desselben ein gleiches für diesen Fall verspricht (nur dass jetzt, wo auf die bevorstehende Ausführung reflektirt wird, das Futurum steht, während in dem Urtheil darüber V. 5 das Präsens gebraucht war), so entspricht dem ὃ ἐὰν ἐργάσῃ V. 5 hier das Part. Aor., das also ebenfalls als Futurum exactum zu nehmen ist: Du wirst wohl thun, wenn Du sie weiter befördert haben wirst. Zu diesem προπέμπειν (vgl. Tit 3 13) gehört die Ausrüstung mit dem für ihre Reise Erforderlichen, event. auch eine theilweise Begleitung, wie es andrerseits die gastliche Aufnahme vor der Weiterreise voraussetzt. Erst wenn Alles dieses vollendet ist, wird das erwartete καλῶς ποιεῖν geschehen sein. Nur durch die Beziehung auf den richtig aufgefassten V. 5 erklärt sich vollkommen die auffallende Verbindung des Fut. mit dem Part. Aor. — ἀξίως τοῦ θεοῦ) wie I Ths 2 12: Gottes, in dessen Dienst sie stehen (vgl. Mt 10 40), ist nur ein solches προπέμπειν würdig, bei welchem Cajus es an nichts fehlen lässt, was dazu nöthig ist, ihnen ihren Dienst zu erleichtern. — V. 7. γάρ) begründet das Lob, das V. 6 solcher Handlungsweise ertheilt wird, aus der Würdigkeit und Bedürftigkeit der fremden Brüder. Das ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος (Röm 1 5) erhält seine Näherbestimmung durch den auf τοῦ θεοῦ V. 6 zurückweisenden Artikel, da es ja der Name Gottes ist, der durch die Verkündigung des von ihm gesandten Heils (insbesondere unter Heiden) verherrlicht wird (vgl. Evang. 17 6). Zu ἐξῆλθον vgl. I Joh 4 1. Verdienen sie somit als Förderer der Ehre Gottes jede Unterstützung durch die Brüder, so sind sie an dieselbe gewiesen, weil sie grundsätzlich (bem. das zeitlose Part. Praes. und die subjektive Negation in μηδὲν λαμβάνοντες) nichts annehmen seitens der Heidnischen. Das ἐθνικοί

aus Mt 5$_{47}$ bezeichnet sie absichtlich nicht bloss ihrer Nationalität, sondern ihrer Lebensart nach, um die Ablehnung jeder Unterstützung ihrerseits zu motiviren *). — V. 8. ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν) Eben weil sie von den Heidnischen nichts nehmen wollen, sind wir, ihre Brüder (bem. das nachdrücklich voranstehende ἡμεῖς), verpflichtet (vgl. I Joh 2$_{6}$. 3$_{16}$. 4$_{11}$) sie gastlich aufzunehmen, was jede nothwendige Unterstützung einschliesst. Bem. das Wortspiel zwischen λαμβάνειν und ὑπολαμβάνειν, das nur in Akt 1$_{9}$ ein gewisses Analogon hat. Das τοὺς τοιούτους bezeichnet, ganz wie I Kor 16$_{16. 18}$, diejenigen, welche durch solches ihr Thun sich einen Anspruch auf unsere Unterstützung erwerben. Der Alte schliesst sich selbst in diese Verpflichtung mit ein, da hier nur das Verhältniss des christlichen Bruders zum Bruder in Betracht kommt. — ἵνα συνεργοὶ γενώμεθα τῇ ἀληθείᾳ) Das συν- in συνεργοί (häufig bei Paulus, vgl. II Kor 8$_{23}$) geht wohl nicht auf τῇ ἀληθ. (Luther, Grot., Bng. und noch Wstc.), das ein einfacher Dat. comm. ist, sondern auf jene Missionare: Damit wir durch solche Unterstützung ihrer Arbeit Mitarbeiter werden der Wahrheit zu gut (vgl. Luth., Hltzm.).

V. 9—12. Diotrephes und Demetrius. — ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ) Die weiter gar nicht bezeichnete, also für den Leser allein in Betracht kommende Gemeinde, an die der Apostel geschrieben hat, kann natürlich nur die Gemeinde des Cajus sein, und wahrscheinlich ist unser zweiter Brief gemeint, auf dessen Inhalt (τι) es aber hier nicht ankommt (vgl. Einl. Nr. 5) **). — ἀλλ᾽ ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς

---

*) Die meisten neueren Ausleger seit Lck. denken an den Namen Christi; allein Akt 5$_{41}$, wo das ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος durch den Zusammenhang mit V. 40 seine nähere Bestimmung erhält, kann dafür nichts beweisen. Doch folgt aus der Rückweisung auf V. 6 nicht, dass das ἀξίως τοῦ θεοῦ begründet werden soll (Ebr.), da dann allerdings ein αὐτοῦ nicht fehlen könnte. Das ἐξῆλθ. mit ἀπὸ τ. ἐθν. zu verbinden (Bez., Bng., Carpz.) und es im Sinne von expulsi sunt zu nehmen (vgl. auch Grot.), ist ganz unnatürlich; das absolute ἐξῆλθ. schliesst nicht aus, dass sie aus der Gemeinde des Schreibers gekommen (Harn.), da darauf ja bei dieser Motivirung nichts ankam. Ihr Grundsatz entspricht weder genau der (übrigens nicht ausnahmslos festgehaltenen) Maxime des Paulus, von seinen Gemeinden keinen Sold zu nehmen, an die man gewöhnlich denkt (vgl. noch Luth.), noch der Vorschrift Jesu Mt 10$_{8}$ (Ew., Harn.), da nicht angedeutet ist, dass es sich um Bezahlung ihrer Lehrthätigkeit handelt, was aber nicht ausschliesst, dass ihr Verfahren nach Analogie desselben geregelt ist. Ganz fern liegt, dass sie das Werk Christi nicht durch der Heiden Gut bauen wollten (Huth.), und »ihre Bekannte und Freunde« (Hltzm.) waren doch die ἐθν. keinesfalls. Die neueren Editoren schreiben nach ℵB εξηλθαν, die Rcpt. hat das einfachere εθνων, wie V. 8 απολαμβ. nach KLP.

**) Ausgeschlossen ist, an die Gemeinde zu denken, von der die

οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς) Das Präsens geht auf das ständige, bereits wiederholt erprobte und daher grundsatzmässige Verhalten des Diotr. (vgl. V. 10), das aber der Apostel in diesem Zusammenhange nur erwähnen kann, wenn er voraussetzt, dass derselbe den eben jetzt an die Gemeinde geschriebenen Brief so wenig wie Alles, was von ihm kommt, annehmen wird. Nahm er ihn aber nicht an, eben weil er vom Apostel kam, so nahm er eben damit diesen selbst nicht an, und man braucht darum nicht das *ἐπιδέχεσθαι* (I Mak 12 8) in »gelten lassen« umzusetzen (Grot., Lck.). Da nun der Brief an die Gemeinde gerichtet war, so kann dies Verhalten eines einzelnen Gemeindegliedes nur in Betracht kommen, wenn dasselbe eine maassgebende Stellung in der Gemeinde hatte, also ein Amt in ihr bekleidete, was man darum nicht mit Hth., Brn. u. A. als zweifelhaft hinstellen darf. Nur in solcher Stellung konnte Diotr. ja auch danach streben, die erste Autorität in der Gemeinde (*αὐτῶν* geht auf das kollektive *ἐκκλησ.*; *φιλοπρωτεύειν* ist *ἅπ. λεγ.*) zu werden, was hier nur erwähnt wird, weil eben darum die Besorgniss vorlag, dass er seine Autorität missbrauchen werde, um der Gemeinde den Brief vorzuenthalten oder sie zur Zurückweisung desselben zu bestimmen. — V. 10. *διὰ τοῦτο*) vgl. I Joh 3 1. 4 5. — *ἐὰν ἔλθω*) vgl. I Joh 2 28. Das Kommen, welches der Apostel ins Auge fasst, ist das II Joh 12 erhoffte, das ja freilich noch ein hypothetisches bleibt. — *ὑπομνήσω*) vgl. Evang. 14 26. Weil Johannes voraus weiss, dass Diotrephes der Annahme des an die Gemeinde geschriebenen Briefes entgegentreten wird, so wird er, falls es zu dem geplanten Besuche der Gemeinde kommt, dieselbe erinnern an die Werke, die Diotrephes thut, um ihr zum Bewusstsein zu bringen, wie der beschaffen ist, durch welchen sie sich hat tyrannisiren lassen. Bem. das betont gestellte *αὐτοῦ*. Darum charakterisirt er schon jetzt sein Thun durch *λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς*. Es sind böse Werke (I Joh 3 12. II Joh 11), die er thut, wenn er mit bösen Worten, d. h. mit verleumderischer

---

Missionare ausgegangen (Bng.), an unsern ersten Brief (Wolf, Storr u. A.), der gewiss nicht an eine Einzelgemeinde gerichtet, oder gar an einen Brief, der den Missionaren bei ihrem ersten Besuch (V. 6) mitgegeben war (Hth., Luth.), von dessen Nichtannahme nachher doch im Präteritum die Rede sein müsste. Handelte es sich aber in ihm um die Absendung der Missionare (so gew.), so würde eine Rückbeziehung auf das Vorige sicher nicht fehlen. Das *τι*, das in KLP (Rcpt.) wohl nur durch Schreibfehler vor *τῃ* ausgefallen, kann den Inhalt weder als einen besonders wichtigen (Ebr.), noch als etwas Weniges (so seit Lck. die Meisten) bezeichnen. Merkwürdig ist das *αν* nach *εγραψα* in Min. vg. syr. (vgl. den dritten Korrektor von ℵ), das wohl nur entstand, weil man es für undenkbar hielt, dass ein Brief des Apostels unterschlagen oder verloren gegangen sein sollte.

Nachrede, den Apostel verschwatzt, zumal das Gerede eines *φλύαρος* (I Tim 5 13) nicht nur jedes realen Gehaltes bar, sondern geradezu albern ist, also jedes auch nur scheinbaren Grundes entbehrt. — *καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις*) sonst c. Dat., vgl. Hbr 13 5. Indem er sich nicht bei diesen bösen Worten begnügt, thut er auch Anderen Böses an. Was er thut, sollte sich eigentlich im Partizipium an *ποιεῖ* anschliessen; denn es handelt sich ja noch immer darum, welches die Werke des Diotrephes sind, die der Apostel der Gemeinde ins Gedächtniss rufen will. Allein durch das Dazwischentreten eines neuen subordinirten Partizipialsatzes löst sich die Partizipialkonstruktion auf und der Verf. fährt in einem selbstständigen Hauptsatz fort, dessen beide Theile durch *οὔτε — καί* verbunden sind, wie Evang. 4 11. Hier, wo es sich um sein thatsächliches Thun handelt, steht natürlich die objektive Negation, während im Partizipialsatz, welcher dasselbe dadurch motivirte, dass es ihm an bösen Worten nicht genug war, die subjektive Negation nothwendig war. Er für seine Person nimmt die Brüder nicht auf (*αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς*), natürlich in anderem Sinne als er nach V. 9 den Apostel nicht annimmt. Hier ist an gastliche Aufnahme (vgl. II Joh 10) und Weiterbeförderung gedacht, wie sie nach V. 6 von Cajus als ein Beweis brüderlicher Liebe bezeugt wurde, so dass die Verweigerung derselben einen schlimmen Mangel an solcher Liebe involvirt. Es kommt aber hinzu, dass er auch die, welche sie aufnehmen wollen, verhindert (*καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει*). Auf welche Weise er das thut, erhellt aus dem Zusatz: *καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει* (vgl. Evang. 9 34f.). Offenbar bedroht er sie also mit der Exkommunikation, die er, wenn sie es doch thun, soweit es ihm gelingt, die höchste Autorität in der Gemeinde an sich zu reissen (V. 9), auch durchzusetzen weiss. Lieblosigkeit und eigenwillige Herrschsucht sind also die bösen Eigenschaften, die in diesen Werken des Diotr. zur Erscheinung kommen *).

V. 11 f. Mit erneuter Anrede (*ἀγαπητέ*, vgl. V. 5) er-

*) Zu *ὑπομνήσω* darf man weder ein *αὐτόν* (de W., Luth.) ergänzen, noch gar: ihn und seinen Anhang (Hth., Brn.), geschweige denn das Erinnern in ein strafendes Vorrücken umsetzen (Lck., Dstrd.). In dem *κωλύει — ἐκβάλλει* liegt weder blosse Drohung (Wstc.), noch kann man sagen, er habe schon so zu handeln begonnen (Harn.), da das *φιλοπρ.* V. 9 doch zunächst nur die Tendenz bezeichnet, sich als oberste Autorität in der Gemeinde geltend zu machen, und da aus V. 3 doch nicht mit Sicherheit erhellt, wie weit Cajus, der ja die Brüder schon früher aufgenommen hatte (V. 6), von dieser terroristischen Maassregel bereits betroffen war. Keinesfalls kann man *τῆς ἐκκλησίας* nur von der Spezialgemeinde verstehen, die sich im Hause des Diotr. versammelte (Hth., Brn.). Tsch. hat das *ἐκ* davor nur nach ℵ gestrichen.

mahnt der Apostel den Cajus, nicht nachzuahmen (μὴ μιμοῦ, vgl. Hbr 13 7) das Böse, sondern das Gute. Zu dem allgemeinen Gegensatz des κακόν und ἀγαθόν vgl. Ps 37 27, aber auch Evang. 18 23. 5 29. Als Beispiel des ersten dient die Schilderung des Diotrephes V. 10, aber die ganz allgemeine Ermahnung geht doch weit über das spezielle Verhalten desselben hinaus, das nach V. 3—6 der Apostel von Cajus in keiner Weise befürchten kann. Dass ὁ ἀγαθοποιῶν im Gegensatz zu ὁ κακοποιῶν im umfassendsten Sinne von I Pt 3 17 gedacht ist, erhellt daraus, dass von dem Gutes thuenden gerade wie I Joh 3 10 von dem, der Gerechtigkeit übt, gesagt wird, dass er ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. Das antithetische Parallelglied geht dann wieder in echt johanneischer Weise noch einen Schritt weiter und bestreitet hinsichtlich des ὁ κακοποιῶν nicht bloss das Sein aus Gott, sondern auch die Voraussetzung desselben, die Gotteserkenntniss (I Joh 2 3), welche ja ohne ein Geschauthaben desselben in Christo (οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν, vgl. Evang. 14 9) nicht zu Stande kommt *). — V. 12. Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων), natürlich im Sinne eines lobenden Zeugnisses, wie Hbr 11 2. Dieses nachdrückliche Zeugniss für ihn hat nur einen Sinn, wenn Cajus selbst nicht recht wusste, zu welcher Partei derselbe gehörte, darum beruft der Apostel sich auf das Zeugniss Aller, die aus der Gemeinde des Cajus zum Apostel gekommen waren (vgl. V. 3) und ihm ein lobendes Zeugniss ertheilt hatten, das ihm dauernd in den Augen des Apostels sein Gepräge aufdrückte (bem. das Perf.). Die Verweisung darauf erscheint aber kontextmässig nur motivirt, wenn Cajus durch die reisenden Missionare, die ihm diesen Brief überbrachten, erfuhr, dass sie den V. 9 erwähnten Gemeindebrief an Demetrius abgegeben hätten, und wenn dem Cajus durch diese Empfehlung Muth gemacht werden sollte, sich dieserhalb mit ihm in Beziehung zu setzen. Es war ja natürlich, dass der Gemeindebrief nicht dem jedenfalls dem Diotrephes und seinem Anhange schon verdächtigen Cajus, sondern einem Gemeindegliede übergeben wurde, das noch mit der herrschenden Partei Fühlung hatte und also vielleicht noch trotz der Opposition des Diotrephes den Brief an die Gemeinde bringen konnte. Dann begreift sichs auch, warum Cajus demselben nicht recht traute (vgl. Ew., Harn.) und erst durch diese nachdrückliche Empfehlung bewogen werden sollte, ihm zu vertrauen und mit ihm gemeinsame Sache

---

*) Dass hier schon in dem V. 12 genannten Demetrius das Beispiel des Guten zu sehen (Hth., Brn., Wstc.), ist durch nichts indizirt. Ganz willkürlich ist die Beschränkung des ἀγαθ. auf die Wohlthätigkeit (Grot.). Die Rept. hat die antithetische Parallele mit einem δέ (L) eingeführt.

zu machen. — *καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*) Offenbar ist sein Leben als ein *περιπατεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ* (V. 4) gedacht; dann aber legt auch die Wahrheit selbst, welche sich nach allen Richtungen hin in demselben ausprägt, Zeugniss für ihn ab (vgl. Ebr., Dstrd., Brn., Wstc.). — *καὶ ἡμεῖς δέ*) vgl. Evang. 6 51. 8 16f. 15 27: Aber auch wir (im Sinne des *ἡμᾶς* V. 9f.) stimmen in das lobende Zeugniss der *πάντες* ein (*μαρτυροῦμεν*). Wie der Apostel zu einem selbstständigen Urtheil über den Demetr. gekommen ist, wissen wir nicht. — *καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν*) vgl. Evang. 21 24. Cajus weiss, dass des Apostels Zeugniss ein wahrhaftes und darum zuverlässiges ist *).

V. 13—15. Der Briefschluss. — *πολλὰ εἶχον γράψαι σοι*) ist gut griechisch (vgl. Winer § 41, 2, a): Ich hätte Dir viel zu schreiben. Ein *ἄν* ist nicht zu ergänzen, da keine Bedingung gedacht ist, unter der es anders sein würde. Dem Imperf. entspricht der Inf. Aor., wie dem *ἀλλ' οὐ θέλω* der Inf. Praes. *διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν*. Der Apostel wünscht nicht, mittelst Tinte und Schreibrohr (Ps 45 2) zu schreiben, weil diese Art der Kommunikation ihm eine sehr unvollkommene dünkt. Vgl. II Joh 12. — V. 14. *ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν*) Der II Joh 12 in Aussicht gestellte Besuch stand also nahe bevor; der Apostel hofft den Cajus alsbald zu sehen, und dann werden sie mündlich miteinander besprechen können (*καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν*, wie II Joh 12), was er jetzt nicht schreiben mochte. — V. 15. *εἰρήνη σοι*) wie I Pt 5 14; aber hier wohl im Sinne von Evang. 20 19. 21. 26:

---

*) Dass Demetr., auf den der Apostel keinesfalls bloss als auf ein leuchtendes Exempel der Gastfreundschaft (Hltzm., vgl. die in der vor. Anm. Genannten) zu sprechen kommt, einer der von Diotr. Exkommunizirten (Ebr.) oder der Ueberbringer des Briefes (vgl. dagegen Einl. Nr. 5) war, ist durch nichts angedeutet. Das *ὑπὸ πάντων* ist natürlich nicht auf Heiden auszudehnen (Oec., Theoph.); aber auch wenn man selbstverständlicher Weise hinzufügt: von Allen, die ihn kennen (so gew.), können doch immer nur solche gemeint sein, die zu der Gemeinde des Cajus gehören und von dorther Zeugniss über ihn gebracht haben, wie über Cajus selbst (V. 3). Unmöglich aber kann *ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* auf die in diesen *πάντες* zeugende Wahrheit gehen (Brckn., Luth.), da das ja nicht ein zweites neben ihrem Zeugniss wäre, oder gar auf Christum (Harn.) oder den heiligen Geist (Hth., vgl. Snd., welcher gar an den dem Joh. über Demetrius zeugenden denkt). Lck. denkt an die Wahrheit in abstracto, wenn sie gefragt würde (Hltzm.), Grot. an die Thatsächlichkeit seines Lebenswandels. Wie man auch die Anwendung des *ἡμᾶς* V. 9f. auf den Apostel motivire, sowohl das *ὑπὸ πάντων*, wie das *καὶ οἶδας κτλ.* verbietet, alle, die ihn persönlich kennen (Aufl. 5 u. Texte u. Unters. VIII, 3 S. 220), mit einzuschliessen (vgl. Dstrd., Hth., Brn., Luth., Harn.). Dass unsere Stelle eine Nachahmung von Joh 21 24 ist (Hltzm.), lässt sich so wenig erweisen, wie dass letztere an unsere Stelle anknüpft. Die Rcpt. liest *οἴδατε* statt *οἶδας* nach KLP.

Friede sei mit Dir. Dem Charakter des Privatschreibens (im Gegensatz zu II Joh 13) entspricht der Gruss der persönlichen Freunde: *ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι* (vgl. Evang. 15 14f.). Dass aber der Apostel selbst nur noch die Freunde grüssen lässt (*ἀσπάζου τοὺς φίλους*), zeigt, dass er nur noch eine Partei in der Gemeinde als ihm näher verbunden betrachten konnte, die auf seinen Gruss Werth legte. Um so wärmer ist aber sein Gruss an die Freunde, die er namentlich (*κατ᾽ ὄνομα*, vgl. Evang. 10 3) gegrüsst haben will *).

*) Etwas zu harmlos fasst doch Luth. die geschichtlichen Verhältnisse des Briefes auf, wenn er hier nur findet, dass das Christenthum die Bedeutung der Freundschaft nicht beeinträchtige, sondern wahre und weihe. Die Erklärung des *εἶχον*: ich hatte Dir viel zu schreiben, schrieb aber nicht (Dstrd., Ebr., Wstc.) lässt das folgende Praes. nicht zu. Die Rcpt. hat nach KLP das erste Mal *γραφειν*, das zweite Mal *γραψαι* und lässt das erste *σοι* fort. Lchm. stellt nach A und Vers. auch das zweite *σοι* nach *γραφειν* in Konformation mit dem ersten, die Rcpt. V. 14 das *σε* nach *ιδειν* (ℵKLP).

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Grundriss der praktischen Theologie. Von D. **K. Knoke.** 4. erweitert. Aufl. 1896. gr. 8. Geh. M. 3.40; geb. M. 4.—.

Grundriss der evangelischen Dogmatik. Von D. **Herm. Schultz.** 2. erweitert. Aufl. 1892. gr. 8. Geh. M. 2.60; geb. M. 3.20.

Grundriss der evangelischen Ethik. Von demselben. 2. erweitert. Aufl. 1891. gr. 8. Geh. M. 2.40; geb. M. 3.—.

Grundriss der christlichen Apologetik. Von demselben. gr. 8. 1894. Geh. M. 2.20; geb. M. 2.80.

Alttestamentliche Theologie. **Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe.** Von Prof. D. **H. Schultz.** 5. völlig neu bearbeitete Aufl. 1896. gr. 8. Geh. M. 10.40; geb. M. 12.—.

Die Litteratur des Alten Testamentes nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Von D. **G. Wildeboer.** **Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Holländ. übers. von Pfr. Dr. F. Risch.** gr. 8. M. 9.—; geb. M. 10.60.

Schöpfung und Chaos in Urzeit u. Endzeit. **Eine religionsgeschichtl. Untersuchung über Gen. 1 u. Ap. Joh. 12.** Von Prof. **Herm. Gunkel.** Mit Beiträgen von Prof. H. Zimmern. 1895. gr. 8. Geh. M. 10.—; geb. M. 11.80.

Der Antichrist **in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments u. der alten Kirche.** Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Von Prof. **W. Bousset.** 1895. gr. 8. M. 4.40.

Michael **Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael.** Von Lic. theol. **Lueken.** 1898. gr. 8. Geh. M. 4.80.

Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Von **M. Friedländer.** 1898. gr. 8. M. 3.—.

Der Inhalt der Lehre Jesu. Von Prof. D. **H. H. Wendt.** 1890. gr. 8. Geb. M. 13.80. (A. u. d. T.: **Die Lehre Jesu, 2. Band.**)

Unterricht im Christentum. Von Prof. D. **W. Bornemann.** gr. 8. Geh. M. 4.60; geb. M. 5.40. 3. verm. u. verb. Aufl. 1894. (4.—6. Tausend.)

Die Lehre von der Sünde. **Eine Untersuchung zur systemat. Theologie** von Lic. Dr. **C. Clemen.** I. Die biblische Lehre. M. 6.—

Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Von P. Dr. **O. Siebert.** **1898.** gr. 8. **Ein Handbuch z. Einführung i. d. philos. Studium der neuesten Zeit.** M. 7.50; geb. M. 8.50.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

